

لوبيس عوض

# وَمَعَارِكُهُ الْآنَ بَيْتِي



نسيم مجلى



الهيئة العامة للكتاب

اهداءات ٢٠٠٣

السفير/صلاح الدين شعراوي

القاهرة

# لويس عوض ومعاركه الأدبية

تأليف:  
نسليم مجلى



الموسسة الفلسطينية للدراسات والبحوث

١٩٩٥

لوحة الغلاف : اهداء الفنان جورج البهجورى  
تصميم الغلاف : جرجس ممتاز  
الإخراج الفنى : اميمة على احمد



## شكر وتقدير

الآن وقد فرغت من هذا البحث أجد من واجبي توجيه أسمي آيات الشكر والعرفان لكل الذين أزيوني على المضي في هذه المحاولة الشاقة المضنية والمتعبة معا، وكان لتشجيعهم أثر بالغ في دفعي لإكمال هذه الرحلة.

والواقع أنني كنت قد أعددت نفسي جيدا لهذه المهمة، ثم شرعت في الكتابة منذ خمس سنوات تقريبا. وبعد عدة شهور انجزت أهم وأدق جزء فيه وهو المتعلق بتلك المعركة التي شنّها المحقق اللغوي الكبير العلامة الأستاذ محمود محمد شاكر علي الدكتور لويس عوض، وناقشت في هذا الجزء كل ما أثاره شاكر ضد لويس عوض من مطاعن واتهامات. ثم توقفت لأتلمس وقع خطواتي في هذا السبيل، وأتعرّف على أصدقاء ما كتبت عند أهل الثقة من الأساتذة والأصدقاء المهتمين بمثل هذه الدراسات الجادة. بل وعند قطبي هذه المعارك ذاتها وهما لويس وشاكر، فسعيت للقاء كل منهما .

والحق يقال أنه لم تكن لي علاقة شخصية بأحد منهما. كانت معرفتي بلويس عوض تنحصر في متابعة كتاباته عن طريق الصحف والمجلات أو الكتب التي يصدرها، ولم أقابله إلا عدة مرات في ندوات عامة .

وحين ذهبت للحديث معه في مكتبه.. بجريدة «الأهرام» ماكدت أفتح الموضوع حتى واجهني بزمجرة غاضبة معترضاً على إثارة هذه الأمور ومعترضاً على تسمية البحث بهذا العنوان وهو «لويس عوض ومعاركه الأدبية» قائلاً إنه لم يدخل مع أحد في معارك.. «ماذا كتب هذا... أو ذاك حتى تقول إنني لُذت معه في معركة؟» وحاولت أن أقنعه بوجهة نظري

وبإصرارى عليها . وهنا تدخل الدكتور غالى شكرى لتهديئة النقاش وقال «لكن نسيم يرى أنها معارك يا دكتور لويس ومن حقه أن يكتب عنها ..» فأمّنت على كلامه وأضفت «بأننى كتبت فعلاً، وأننى لم أت هنا لاجادل حول هذه النقطة وإنما جئت لكى أعرفك بالموضوع حتى تكون على علم به. وأنا احتاج لبعض كتبك وقد احتاج لمناقشتك فى بعض المسائل والتساؤلات مستقبلاً». وقد عرفت فيما نشر من أحاديثه فيما بعد سر ثورته على تسمية الكتاب، إذ اعترف بأن خصومه ليسوا أندادا له، والقول بدخوله معهم فى معارك قد يعطيهم - ومن وجهة نظره - حق المساواة فى ميدان الأدب والثقافة .

المهم أنه فى أثناء هذا اللقاء، قال المذيع المعروف الأستاذ شفيق شلبى، إنه يحاول أن يجمع الأستاذ محمود شاكر والدكتور لويس عوض معا فى لقاء لكى يدير معهما حواراً ويسجله للتلفزيون فقرحت وأعريت عن أهمية هذا اللقاء وعن استعدادى للمساهمة فى إنجاحه. لكن المرض الخبيث فاجأ لويس عوض وقطع علينا الطريق، وأضاع فرصة هذا اللقاء المنشود. لكن يبقى الفكر فالأفراد جميعاً زائلون .

أما الأستاذ شاكر فلم التقي به الا فى افتتاح الندوة الدولية التى أقامتها كلية الآداب بجامعة القاهرة عن «نجيب محفوظ والرواية العربية» ١٩٩٠ . كان لقاء حاراً مؤثراً شدنى إلى شاكر وشخصيته الجذابة القوية، فزرت فى بيته عدة مرات واهدانى عدداً من كتبه الهامة فقرأتها وقرأت عنه، وتعرفت على بواعثه النفسية والفكرية فى كل ما يصدر عنه. وقد أحببته بقدر ما اختلفت معه. وسجلت تجربتى هذه فى فصول ثلاثة سوف يضمهم كتاب آخر بعنوان «شاكر ومفهومه للاتصال القومية» وقد قرأ شاكر هذه الفصول الثلاث وناقشنى فيها، وتقبل اختلافى معه بحب ومودة واعتبره مسألة طبيعية بحكم اختلاف الأجيال.

وفى ندوة حول «أوراق العمر» بنادى خريجي اللغة الإنجليزية، دعوت للحديث فيها اثنين من أساتذتى الكبار هما الدكتور مجدى وهبة والدكتور شكرى عياد وحين سمع الدكتور مجدى بخير هذه الدراسة أوصانى ألا أغضب الأستاذ شاكر قائلاً «إياك أن تفعل ... إنه صديقى». وفى اللقاء الثانى معه استقبلنى بابتسامته الودودة «قائلاً» الشيخ شاكر مبسوط منك

وراض عنك وعن كتاباتك» .. ثم ابتسم وأضاف «أنت محظوظ وأحسست أن الدكتور مجدى مهم بمعرفة سر هذا الود المتبادل، فقدمت له هذه الفصول عن شاكر فقرأها وأعرب عن إعجابه بها ولم يضمن على بوقت أو بجهد - رغم مرضه الذى لم أكن أعلم بحقيقته - فقرأ من فصول هذا الكتاب «رموز الشعر الحديث» و «شاكر وموقفه من الثقافة الغربية المسيحية» وأخذ يحثنى على نشر هذه الفصول فى المجلات الأدبية، لكن القائمين عليها لم يتحمس أحد منهم سوى الأستاذ الدكتور جابر عصفور الذى رحب بهذه الدراسة واختار منها موضوع «محاكمة فقه اللغة» ونشره فى «فصول» فأعطى الكتاب دفعة قوية .

وكان صديقى الراحل الدكتور على شلش من المهتمين بأمر هذا الكتاب، فقرأ كثيراً من فصوله، وكان يحثنى على انتهاء الكتاب ونشره كلما جاء إلى القاهرة من لندن حيث يقيم. وقد أهدانى كتيبه التى نشرها عن الأفغانى ووثائقه. وفى بادرة واعية ونبيلة أحضر لى معه نسخته الانجليزية من كتاب المستشرق الأمريكى نيكى كيدى عن الأفغانى أيضاً لانتفع بها فى الجزء الخاص بهذا الموضوع. وهو موقف من مواقف النبل الكثيرة التى لا تنسى لعلى شلش رحمة الله عليه.

وكان الأستاذ رجاء النقاش قد أثار موضوع العلم يعقوب ضمن تعقيباته على كتاب لويس عوض «أوراق العمر» وانتقد رأيه وأشاد برأى خصومه أمثال الأستاذ جلال كشك والدكتور أحمد حسين الصاوى المتحاملين على يعقوب حنايون مبررات حقيقية. وقد رأيت أن ألقت نظر الجميع للإبتعاد عن إصدار الأحكام المتعسفة والاهتمام بدراسة ووثائق هذه الفترة والرجوع إلى ما تكشف من مصادرها. وقد رحب الكاتب الكبير بهذا الرأى ونشره فى المصور ورد عليه كجزء من اهتمامه بهذا الموضوع وكان تعليقه على ما كتبت عن شاكر مشجعاً وهو موقف يضاف إلى مواقفه الشريفة والشجاعة فى مناصرة كتاباتى وما كتبه عن كتاب «أمل دنقل» لخير شاهد على ذلك .

كان اهتمامى بتوثيق حججى فى هذه المواضع مسألة أساسية فسعيت للحصول على المصادر فى كل مكان ممكن. وهنا أسجل دينى الكبير للأستاذ

الدكتور أنور لوقا وهو حجة فى تاريخ الحملة الفرنسية على مصر وما نتج عنها من آثار فكرية وسياسية وحضارية فى تاريخ مصر الحديث بما كتبه ولازال ينشره من أبحاث عن هذه الفترة . وقد أرسل لى من سويسرا حيث يقيم بحثه المنشور بالفرنسية فى مجلة «العالم الإسلامى» عن «يعقوب والتتوير» الذى ساهم فى تعميق رؤيتى لهذا الموضوع وكذلك للدور البارز الذى لعبه يعقوب فى حياة وطنه الاقتصادية قبل مجئ الحملة بسنوات. وهو يقوم الآن بأعداد الموضوع لنشره باللغة العربية ضمن كتاب بعنوان من «تراث القبط».

كذلك كان الآب الحبيب الراحل الدكتور جورج قناتى يشجعنى ويزودنى بالمراجع من مكتبة معهد دير الدومينيكان الذى كان مديراً له وكان يحرص على دعوتى للقاء بعض الأساتذة الزائرين لهذا المعهد ليعرفنى بهم ويقدمنى للحديث معهم حول مؤلفاتى التى نشرتها . لقد كان الآب قناتى يتألم لهذا التعتيم المضروب حول كتاباتى ويحاول التعريف بها بين أصدقائه فى المؤتمرات التى كان يحضرها فى الخارج يشاركه فى هذا الموقف الدكتور أنور لوقا الأستاذ بجامعة ليون فى فرنسا وقد أرسلت له بعض هذه الفصول فقرأها واثنى على بعضها ثناء ما كنت أظننى أبداً استحقه .

وبالإضافة إلى موضوع المعلم يعقوب كانت هناك فصول تمس موضوعات دقيقة وحساسة. وقد حرصت على التعرف على رأى أستاذى الكبير الدكتور شكرى عياد فى منهج تناولى لها، فرحب بالفكرة وأعرب عن تقديره لهذا المنهج الذى اتبعته وخصنى بكثير من الملاحظات التى تمثل إضافة وإعانة ورصينة فسجلت بعضها هنا منسوبة اليه واستفدت ببعضها الآخر فى إعادة النظر فى بعض الفقرات. كما أنه كتب تذكية لنشر هذا الكتاب. وهو موقف نبيل لا أنساه له .

ولا يفوتنى فى هذه المناسبة أن أشكر صديقى الأستاذ الدكتور عبدالمعتم تليمه لقراءته للمخطوطة الأولى لهذا البحث ولاهتمامه الدائم بمناقشة كتاباتى فى الندوات وفى برامج الإذاعة. وكذلك للأستاذ صلاح عيسى للملاحظات القيمة حول تلك المخطوطة وصعوبة نشرها فى كتاب «الاهالى» الذى يتجه إلى عامة القراء .

أما استاذى وصديقى الكبير الدكتور فخرى قسطندى فلا أملك إلا أن أشكره على حرصه على بلوغ كتاباتى اسمى وأجمل صورة لها فكان يحزننى من الوقوع تحت تأثير من أكتب عنهم ويلفت نظرى إلى سلبيات هؤلاء حتى انظر اليهم نظرة نقدية وهذا ما حرصت عليه فى كل كتاباتى والحمد لله. وكذلك كان موقف أخى ورفيق درى الناقد المسرحى الأستاذ نسيم إبراهيم الذى كان يتابع فصول هذا الكتاب فصلا فصلاً وأشكر أيضاً المهندس فوزى حبشى لمساعدتى فى الحصول على بعض الوثائق الخاصة بكتاب «فقه اللغة» من مكتب الأستاذ احمد شوقى الخطيب المحامى.

ولا يسعنى فى ختام هذا الحديث إلا أن أذكر موقف المفكر القومى الكبير الدكتور مصطفى الفقى الذى رحب بقراءة الكتاب ويادر بتقديمه للقراء تقديمًا يشرفنى ويشرف كتابى.

وتبقى كلمة لابد منها للمشرفين على النشر بهيئة الكتاب الذين أولوا هذا الكتاب اهتمامهم وحرصوا على تقديمه بالصورة اللائقة طباعة وإخراجاً. أقدم شكرى وامتنانى لهم جميعاً : الصديق الأستاذ الدكتور محمد عنانى المشرف العام على النشر والناقدة المعروفة الأستاذة إعتدال عثمان نائب المشرف العام والسيدة/ أميمة على المشرفة على التنفيذ .

أما الأستاذ الدكتور سمير سرحان رئيس هيئة الكتاب فلا بد أن نعترف بدوره الرائد فى تطوير الهيئة ودفعها إلى الامام لتحتل موقعها الطليعى فى مقدمة مؤسسات الدولة العاملة من أجل نشر قيم الحرية والديمقراطية والتقدم باحتضانها لكل المبدعين وإقامة المعارض والندوات فى كل مكان وعلى كل مستوى .

**نسيم مجلى**

الهرم - مايو ١٩٩٤



## تقديم

لم يكن «لويس عوض» ظاهرة فكرية عابرة في حياتنا، ولم يكن مجرد مثقف رفيع انضم إلى قافلة العظماء في تاريخنا الثقافي .. ولكنه كان قبل ذلك وفوقه نموذجا للمصري الوطنى الذى تفاعلت فى داخله مشاعر تدور حول محور حرية الإنسان، واعتمدت لديه احساسيس مختلفة هى انعكاس لتذوق خاص لمفهوم الحضارة ومزاج متميز تجاه روح الثقافة، فعاش هموم عصره وحمل على كاهله مسئولية جادة تجاه قضايا التنوير والتبشير بالقيم الجديدة ودفع ثمنا فادحا لمبادئه التى آمن بها والفكر الذى كان يدافع عنه بدءا من فقده لوظيفته كأستاذ جامعى مرموق مع السنوات الأولى لثورة يوليو مرورا بسنوات قضائها ذلك المفكر وراء أسوار السجون وانتهاءً بحملات ضارية حاولت أن تواجه فكره بالتطرف، وتنتقد أعماله فى تعصب، وتسعى للنيل من مكانته باتهامات طائفية، واقتراءات غير موضوعية، لا لسبب إلا أن ذلك المفكر المصرى الكبير أبى أن يقبل بكل المواريث الثقافية ورفض الاستسلام للأصنام الفكرية وسعى مخلصا إلى إعمال قيمة العقل والدفع بروح العصر لمناقشة تاريخنا القومى وإعادة صياغة تراثنا الثقافى فدخل «لويس عوض» فى حياته - وربما بعد مماته أيضا - فى معارك فكرية ومساجلات ثقافية كان فيها طرفا فاعلا أثرى حياتنا على نحو لا ينكره منصف، وأضاف إلى ثقافتنا بصورة لا يفقل عنها باحث، وكان فى كل الظروف نتاجا ثريا للحضارات التى تعاقبت على تربة وادى النيل، والثقافات التى امتزجت فوق أرض الأهرام .. وعبر الصفحات القادمة من هذا الكتاب يكشف المؤلف الأستاذ «نسيم مجلى» وهو مثقف مصرى أمين عن معارك «لويس عوض» والصراعات التى خاض غمارها طوال حياته الثرية التى وضع لها القدر نهاية لها حين دخل العقل العظيم معركة

شراسة مع المرض اللعين انتهت برحيل المفكر العملاق عام ١٩٩٠ وهو لم يزل في حياته من التكريم ما يستحق، ولا حظى من معاصريه بالعرفان الذى يتناسب مع حجم دوره ودرجة عطائه، فقد سعت إليه جائزة الدولة التقديرية فى عام رحيله وكثافتا شامت الظروف أن يكون الاحتفال بتكريمه - كما هى عادة أحفاد الفراعنة دائما - مرتبطا بالرحيل الأبدى.

لقد أعاد «لويس عوض» صياغة تاريخنا الفكرى والثقافى من منظور خاص برؤية جديدة نذكر منها ملاحظاته حول «تطور اللغة العربية» أو «دور السيد جمال الدين الأفغانى» أو تقييم «حركة المعلم يعقوب القبطى» أثناء الحملة الفرنسية وغيرها من عشرات القضايا الخلافية التى تجاوز فيها «لويس عوض» حدود المؤلف ليستخدم حرية الفكر فى الوصول إلى درجة موضوعية من الإبداع الذى يستند فيه إلى دراسات وثائقية وتحليلات منهجية اختلف معه فيها الكثيرون ولكنهم اتفقوا دائما على قيمته الفكرية ومكانته الثقافية .

لقد ضرب «لويس عوض» بسهم فى كل جوانب الحياة الأدبية فكان ناقدًا مرموقًا، ومتذوقًا رفيع الشأن للشعر والرواية والمسرح والسينما فى وقت واحد، ومزج فى شخصيته بين الاهتمامات الفكرية والأدبية والفنية واستطاع أن يجمع دراسة الأدب العربى والآداب الغربية بنفس الدرجة حتى استقامت له فترة خاصة على فهم العلاقة بين الشرق والغرب، وبين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية .

وهل ننسى آخر أعماله التى لم تكتمل حين بدأ يؤرخ فى آخر سنوات عمره لسيرته الذاتية فصدر منها جزء «سنوات التكوين» الذى يعد بحق فتحًا فى عالم التراجم ونقد الذات فلقد بلغ «لويس عوض» فى ذلك الكتاب درجة من الموضوعية والصرامة تصيب من يقرأ ما كتب بإعجاب شديد وإكبار حقيقى فقد تناول ظروفه الشخصية وأحواله العائلية فى شجاعة ملفته وتجرد هائل يصل بنا إلى حد الانبهار ..

اننى أبدو القارئ إلى جولة ممتدة عبر صفحات هذا الكتاب القيم الذى يقدم ومضات رائعة من حياة مفكر مصرى عظيم بقلم مثقف مصرى جاد ..

د . مصطفى الفقى

يناير ١٩٩٤



## مدخل :

١- معارك لويس الاتنية ... ولماذا؟

٢- محاولة للفهم.....!



## ١. معارك لويس عوض .... ولماذا ؟

---

يعد الدكتور لويس عوض نموذجا فذا في ثقافتنا المعاصرة. فهو كاتب غزير الإنتاج، قدم للمكتبة العربية نحو خمسين كتابا في النقد والإبداع. وهو شخصية متعددة الجوانب:

فهو معلم من طراز نادر يربط بين المعرفة والحياة، كما يربط بين التعليم وبين تحرير العقل من الخرافة وتحرير الفرد من التسلط والقهر. شديد الحضور في أذهان تلاميذه ومريديه، يتصارع في داخله المفكر العقلاني الباحث عن الحقيقة، والأديب الفنان الجانح إلى الحرية والتجديد. لكنه يظل دوما رائدا من أكبر رواد التنوير في تاريخنا الحديث.

لقد ذاع صيته حتى شمل المنطقة العربية كلها، وتعداها إلى آفاق عالمية في الشرق والغرب، وذلك نتيجة لانتشار مقالاته عن طريق الصحافة المصرية خصوصا بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ إذ أخذ ينشر مقالاته بجريدة «الجمهورية» ثم «الشعب» وأخيرا «الأهرام» مما جعل لأرائه وأفكاره أصداء واسعة، لأن أفكاره غالبا ما تكون جديدة وثورية ومفاجئة، فتتعلق أوساط الرجعيين والتقليديين الذين كانوا يناصبونه العداء .

كانت دعوته لتحطيم عمود الشعر والكتابة بالعامية في الأربعينيات ثورة أطلقت مواهب كثيرة، فكانت مدرسة الشعر الحديث. وكانت دعوته لأدب الحياة أو «الأدب في سبيل الحياة» ثورة تجديدية أخرى، فجرت كل قضايا الحرية السياسية والحرية الاجتماعية في بداية ثورة يوليو عام ١٩٥٤/٥٣. وقد احتضنت هذه الثورة وساندت كل سلالات الأدب الجديد في القصة والشعر والمسرح التي ازدهرت في أوائل الستينيات.

وكانت أبحاثه عن المعرى ورسالة الغفران فى عام ١٩٦٤ سببا فى تفجير معركة عنيفة من جانب الأستاذ محمود محمد شاكر ... وهى من أشرس المعارك أو الهجمات التى شنت على لويس عوض فعلا. بل كانت أصلا لعدة معارك جانبية أعادت كل كتابات لويس عوض السابقة إلى دائرة الضوء من جديد بدءا من ديوانه «بلوتولاند» الذى دعا فيه إلى الكتابة باللغة العامية سنة ١٩٤٧، أى قبل ذلك بثمانى عشرة سنة، تجاوزت فيها الحياة الثقافية كثيرا من أفكاره. المهم أن آراءه حول المعرى وأثر الثقافة الإغريقية فى رسالة الغفران، فسرت على أنها تشكيك فى أصالة المعرى وفى دينه، وتشكيك فى أصالة الثقافة العربية ككل .

وفى عام ١٩٧٨ دعا توفيق الحكيم إلى حياد مصر وطالب بأن تنفض يدها من مشاكل الأمة العربية وتعيش على الحياد كسويسرا وأيده فى هذه الدعوة الدكتور حسين فوزى واختلف معهما الدكتور لويس عوض، داعيا إلى مناقشة الأمر من خلال نظرة واقعية تضع فى حسابها أمن المنطقة كلها كوحدة جيوبوليتكية لا ينفصل أمن دولة فيها عن الأخرى، ونشر مقالا بعنوان «الأساطير السياسية» يقول فيه إن أسطورة الدعوة الانعزالية لا تقل شططا عن الدعوة إلى الوحدة الإندماجية القائمة على العروية العرقية أو العنصرية الملتزمة لكافة ما فى المنطقة من قوميات. وأغضب هذا الرأى بعض المتعصبين فكتبوا إليه يتهمونه بأنه يتكلم كالمبشرين الذين يسعون لنسف كيانات القومى والدينى. وكان رد لويس عوض «أن التفتيش فى ضمائر الناس عن نوافع خفية تدفعهم إلى اعتناق المبادئ والتعبير عنها بدلا من التركيز على الحوار العلمى الموضوعى يضعف الحجة ولا يقويها، وهو خلىق بمحاكم التفتيش التى انطوت فيما انطوى من تاريخ الإنسانية الحزين ثم سجل على هؤلاء أنهم تركوا الفاعل الأصلى فى دعوة العزلة المصرية عن العرب وهو ثنائى توفيق الحكيم وحسين فوزى وامسكوا بتلاييب المتوسط المعتدل الذى يرقص الاعتزال والاندماج جميعا». (معاتبات قومية - الأهرام - ١٩٧٨/٤/٢٠).

ويأتى فى مقدمة الذين تناولوا هذا الموضوع بأسلوب تطيلى راق الأستاذ رجاء النقاش والدكتور محمد اسماعيل على أستاذ القانون الدولى بجامعة

الأزهر الذى ناقش لويس عوض على صفحات الأهرام. لكن الأستاذ رجاء النقاش نشر سلسلة مقالات جمعها بعد ذلك فى كتاب عنوانه «الانعراليون فى مصر» يدافع فيها عن فكرة القومية العربية وعن دعائها ويبرئ الجميع من أى اتجاهات أو ميول عنصرية. وهو نقاش خصب خصصنا له فصلا مستقلا لنقدم فيه أهم وجهات النظر فى هذا الأمر الحيوى. يدخل فى صلب هذا الموضوع أيضا كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وفيه يحاول لويس عوض إثبات أن الأمة العربية حديثة الظهور نسبيا وأن اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها مجموعة اللغات الهند - أوروبية. وسواء اختلفنا مع المؤلف أو اتفقنا فإن الكتاب يعد محاولة أصيلة وجريئة لوضع أساس علمى لدراسة فقه اللغة العربية، إلا أن الكتاب لم يتعرض لمناقشات علمية جادة. فقد تسخت النيابة العامة بناء على مذكرة من لجنة البحوث بالأزهر وصايرت الكتاب. وبهذا انقطع سياق الحوار لكن أغلب المثقفين لا يزالون يطالبون بالافراج عن هذا الكتاب ومواجهة الرأى بالرأى والحجة بالحجة لإرساء دعائم الحوار العلمى البناء، وهو أمر ضرورى لنهضة الأمم واستقرارها وتطورها .

وقد أصدرت مجلة «أدب ونقد» عددا خاصا يطالب فيه كتابه بالافراج عن كتاب فقه اللغة كما يقدم دراسات علمية هامة لقضايا اللغة العربية مثل «نقده لانتصاريه» للأستاذ بيومى قنديل و «قراءة فى فقه اللغة» للباحث متعمق فى علوم اللغة هو الأستاذ على الألفى الذى يسمى لويس عوض بدابن منظور القبطى، وهى دراسات جادة تعمق فهمنا للغة وترفض المصادرة على العكس من موقف الدكتور بدروى زهران الذى قام بانتقاء فقرات وانتزعها من سياقها بقصد إثارة رأى عام ضد الكتاب على اعتبار أنه يهاجم الإسلام ويهدم قدسية اللغة العربية ثم راح يطالب ويلج فى الطلب بمصادرة الكتاب. والواقع أن أحدا لم يعره اهتماما لسبب بسيط واحد وهو أن زهران رغم أنه يقدم نفسه كأستاذ لفقه اللغة العربية بإحدى جامعات الأقاليم، فإنه لم يتعرض لما جاء فى الكتاب بهذا الخصوص، وكرس كل همه على طلب المصادرة. ثم هاجم كل من كتبوا يدعون لعدم مصادرة الكتاب ومناقشة الحجة بالحجة وكان من هؤلاء الأستاذ رجاء النقاش

والاستاذ يوسف القعيد. والعجيب أن كتاب البدراوى الذى جمع فيه مقالاته ونشرته. رابطة العالم الإسلامى عنوانه : «بعض مفتريات ضد اعجاز القرآن وأباطيل أخرى اختلقها الصليبيى المستغرب لويس عوض» والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا كان الدكتور زهران قادريملك الدليل على بعض هذه المفتريات فلماذا سيطرت على كتابه فكرة المصادرة ولم يدخل فى الحوار حول اللغة أبدا ؟

لقد قدمت مذكرة الأزهر ضد الكتاب بعد عامين من صدوره وفى يوم ٦ أكتوبر عام ١٩٨١ أى فى اليوم التالى لقرارات الاعتقالات الشهيرة التى شملت رجال الدينى الاسلامى والمسيحى. وربما لهذا يقول لويس عوض إن كتابه كان ضحية خريف الغضب. المهم أن هذه المعارك قد أصبحت جزءا من تراث حياتنا الفكرية والثقافية كما انها ارتبطت بأفكار هذا المفكر ومواقفه الفكرية والسياسية. وأصبح من المستحيل إجراء أى دراسة موضوعية لإنتاج الرجل سواء فى مجال الفكر والنقد أو فى مجال الإبداع بالنسبة لمسرحية «الراهب» ١٩٦١ وقصة «العنقاء» سنة ١٩٦٦ أو ديوان شعره السالف الذكر.. دون دراسة هذه المعارك وتحليل هذه الإنتقادات التى وجهت إليه.. والتى تطرق الأمر فيها إلى اتهامه بالعمالة لمراكز التبشير والاستعمار العالمية... وبالمعمل ضد العروبة والاسلام على اعتبار أنه مسيحى لا يؤمن إلا بالقومية الفرعونية لمصر.. أو على اعتبار أنه مستغرب يؤمن بالفكر الليبرالى العلمانى الغربى.. ويحتقر كل ما هو عربى وشرقى مثل أستاذة سلامة موسى.

هذه الأمور لابد من التصدى لها ودراستها وتقييمها تمهيدا لإجراء دراسة نقدية شاملة لأعماله وإنتاجه الفكرى والأدبى ....

وحين أعلنت للبعض رغبتى فى إجراء هذه الدراسة شجعنى البعض والبعض الآخر رأى أن الأمر حساس لأنى مسيحى مثل لويس عوض .. ولكنى رفضت هذه الحساسية الزائدة على أساس أن هذا ليس أول موضوع أطرقه من هذا النوع. فقد سبق أن كتبت عن المعركة بين البياتى وصلاح عبدالصبور كذلك عن المعركة بين العقاد والدكتور محمد كامل حسين ونشرت ذلك فى كتابى «قضايا الإبداع والنقد» سنة ١٩٨٦ هذه واحدة،

والثانية أنى كاتب وناقد ملتزم بمنهج علمى أحاول التمسك بالموضوعية إلى أقصى درجة ممكنة<sup>(١)</sup> ، ومن ثم لا يجب أن نترك هذه الحساسيات تغرقنا أو تبعثنا عن هذه القضايا الجادة. والا لنعزلنا بعضنا عن بعض .. واحتجنا إلى خبراء من اليهود أو البوذيين للحكم بيننا .. ان مصر بخير وشعبها عميق الإيمان عميق الثقافة والجنود محب للتسامح والسلام لا يضيق أبدا بالجدل العلمى أو العقلى .. ولكنه لا ينخدع بالدعوات المتطرفة ولا يقبلها .. ومن هنا كانت الثقة فى الحاضر وفى المستقبل بقدرتنا على هزيمة التطرف . ولا يمكن أن يتحقق ذلك الا إذا واصلنا الحوار الفكرى بمنهج العقل والعلم من أجل إثراء حياتنا الأدبية والثقافية<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترض البعض على تسمية ما يجرى بأنه معارك أدبية أو فكرية على أساس أن الدكتور لويس عوض لا يواصل الحوار مع هذه الأطراف . لكنى مقتنع أن كل معركة لها طرفان على الأقل ... وهذا ما حدث : كان الطرف الأول يلقي بحجر فإذا الماء الساكن يهتز وتخرج منه الدوامة تلو الدوامة لأن الطرف الأول لم ينسحب ولم يلق بالقلم ولم يتنازل عن أفكاره أو يتراجع عنها . بالإضافة إلى أن أطرافا أخرى شاركت بالحوار إلى جانبه كما فعل الأستاذ محمد عوية ، والدكتور منور فى ردهم على الأستاذ محمود شاكر. وهناك عناصر كثيرة فى لوساط المثقفين من شتى أطراف الساحة العربية كانت تناصره بالرأى مرة من لبنان ومرة من سوريا وقد أشار الأستاذ شاكر الى بعض هذه الردود التى كان يتلقاها ومن هنا كان اصرارى على تسمية هذه الدراسة «لويس عوض ومعاركه الأدبية» وقيل أن أبدا بتقديم هذه المعارك أحب أن أقدم هنا صدئ هذه المعارك على الدكتور لويس عوض نفسه وكيف كان يراها.

---

(١) من أمثلة ذلك كتابى «ابن سينا القرن العشرين» وكتابى «أمل بنقل - أمير شعراء الرفض» .

(٢) كان لويس عوض أشد المعارضين على فكرة المعارك لأنه كما يقول لم يدخل مع أحد فى معارك وإن هذا الأمر يضع خصوصه على قدم المساواة معه أنه يرى أنهم ليسوا اندادا له.

## يقول لويس عوض:

« من أراد فكرة مجملة عن صورتى فى ذهن نقادى فهى أنى، باختصار، فى يقين بعض أنباء اليسار قائد الفكر اليميني فى العالم العربى، كما كتب عنى الشاعر المبدع عبد الوهاب البياتى وذلك الناقد اللبناني الشريف القلم العف البيان حسين مروه، وأنى باختصار فى يقين بعض أدباء اليمين قائد الفكر الماركسى اليسارى الملحد فى العالم العربى كما كتب عنى نقاد مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» وغيرهما، وفى يقين فئة ثالثة أنى آخر قنصل للعالم المسيحى فى مصر منذ الحروب الصليبية، كما كتب عنى الاستاذ محمود شاكر فى كتابه «أباطيل وأسمار» وفى يقين فئة رابعة أنى داعية فكرى للقومية المصرية الفرعونية وعدو فكرى للقومية العربية كما روى عنى الاستاذ ميشيل عفلق ونقاد مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» وقد كان آخر نعت نعت به على سبيل الدعاية أنى قنصل اثينا واسبرطه فى بيار مصر كما وصفنى صديقى الفنان المبدع سعد الدين وهبه فى مجلة «آخر ساعة» فى شهر ديسمبر سنة ١٩٦٥، لانى ترجمت «ضفادع» أرسطوفانيس و«أجاممنون» اسخيلوس. وبعض نقاد «الرسالة» و«الثقافة» وغيرهما أوحوا فيما كتبوا أنى على رباط بتيار صهيونى مشبوه لانى نشرت منذ نحو عامين قصيدة فى مجلة «حوار» اللبنانية الصادرة عن المنظمة العالمية لحرية الثقافة وهى منظمة يمثلها بيننا الدكتور ابراهيم بيومى مذكور سكرتير عام مجمع اللغة العربية.

ثم يعلق على هذه الاتهامات بقوله:

«ولكنى فى الحق لم أكن إلى حين قريب، أو إلى ١٩٦٥ على الدقة أتصور أنى أمثل كل هذه الخطورة فى الثقافة العربية أو على الثقافة العربية بحيث يصدر عنى فى عام واحد ثلاثة كتب هى «الغزو الفكرى» لجلال ككشك و«أباطيل وأسمار» لمحمود محمد شاكر و«دراسات نقدية فى ضوء المنهج الواقعى» لحسين مروه، عدا مئات من عرائض الاتهام فى المجلات الثقافية، أكثرها فى مصر وأقلها فى



العالم العربي، وهي تشتمل على اتهامات، لو صدق أهلها لاستوجبت نبذى من صفوف الامة العربية من الخليج إلى المحيط.

ولعل هذه الصورة التى رسمها الدكتور عوض تكشف جو الحدة والعنف الذى كان يحيط به فى ذلك الحين. أما كيف واجه ذلك؟ فهو يقول:

«ولكنى... والله أحمد... قد استعذت على هذه المحنة بأحاساسى العميق بأن كل هذا الضجيج من حول ما أرى وما أكتب لا يمثل إلا وجهات نظر جزئية تراها فئة قليلة من الناس، أكثرهم من غلاة اليمين أو غلاة اليسار، وأنى - والله أحمد - لازلت فى يقين الكثرة الغالبة من المثقفين العرب، ولا سيما المعتدلين منهم خادما مخلصا بين خدام الثقافة العربية المخلصين، أن كان لابد له من تبويب، فهو فى صف التقدم والحرية والانسانية بوجه عام، وأنى قد أصيب وقد أخطئ، فيما أكتب وفيما أرى، ولكن شططى لا يوصد دونه باب الغفران لانه شطط الاجتهاد لا من شطط الضمير<sup>(٣)</sup>».

لقد قصدت بذلك أن أقدم للقارئ، أول وآخر دفاع أو تعليق للدكتور لويس عوض على هذه المعارك لان الامر كما سبق أن قلت انه لا يرد على ناقديه ابدا.. ولذلك سوف نجده فى المناقشات القادمة الغائب الحاضر طول الوقت.

وعلى الرغم من هذا فان التضارب الشديد فى الآراء يعطى هذه الدراسة مشروعيتها وأهميتها فى أن واحد. فليس لهذه الدراسة من غاية التصحيح زاوية النظر بالنسبة لكتابات الدكتور لويس عوض ومواقفه، وكذلك بالنسبة لمواقف خصومه وناقديه. ولا أكون مبالغا إن قلت إن لويس عوض مفكر من طراز فريد يستعصى على التصنيف وأى محاولة تضعه فى خانة غلاة اليسار أو غلاة اليمين لن تجد لها سنداً مؤكداً وسوف تعبر عن قراءة ناقصة ومبتورة لانتاج لويس عوض الغزير والمتنوع.

---

(٣) على هامش الغفران، ص ٨ - ٩ كتاب الهلال لبريل سنة ١٩٦٦.

فالذين ينسبون اليه تهمة الشيوعية والاحاد لم يقرأوا طبعا رواية «العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح» التى كتبها لويس عوض في ١٩٤٧ ليندد فيها بفلسفة العنف وبيكتاتورية البروليتاريا كما يندد فيها بالجماعات الشيوعية فى مصر ويتهممهم بالانفصال عن واقع المجتمع الذى يعيشون فيه، ثم يرصد فى مقدمة الرواية عددا خطيراً من التحفظات على النظرية الماركسية كفىل بأن يضربها فى الصميم ولعل أخطر هذه التحفظات قوله:

«ان نظرية صراع الطبقات ونظرية صراع الاضداد اذا لم تستكمل داخل اطار اخلاقى أشمل كفىلة بأن تنتشر على الكون والحياة رداءً مسأوياً قاننا كذلك الذى الذى صبغ منذ الأزل دم هابيل وأنه لا فرق فى النهاية بين الصراع البروليتارى فى ماركس وفكرة الصراع البرجوازي فى داروين حيث بلغة الشاعر تسيون «الطبيعة حمراء الناب والمخضب»

وهذا الاعتراض هو موضوع رواية العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح-(ص.٢) فهل يصدر هذا الكلام عن ماركسى؟ أو شيوعى؟

أما الذين يتهمونهم بالانتماء إلى اليمين ينسون عن عمد انشغاله فى معظم ما يكتب بنظرية العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم وبقضية العدالة الاجتماعية وبفاعه المتصل المستميت عن مجانية التعليم فى كل مراحلها باعتبارها حق أساسى لجميع المواطنين بل حجر الزاوية فى أى بناء ديمقراطى منشود.

أما الذين يزعمون أنه عميل لحركات التبشير العالمية ودوائر الاستعمار فانهم يجهلون أو يتجاهلون حقيقة موقفه الوطنى الصحيح كعاشق لمصر متيم يجعل من حبه لها عقيدة تعلو على كل المعتقدات. ويجعل من إيمانه بالقومية المصرية ومن استقلال مصر حجر الأساس فى تفكيره كله (مسرحية الراهب). والذين يقولون أنه طائفى انعزالى بحكم انتمائه للأقلية الدينية فى مصر ينسون أن لويس عوض هو أول من رفض فكرة «عنصرى» الأمة المصرية وقال «ان الأمة المصرية ليس فيها الا عنصر واحد يتجلى فى الأغلبية الساحقة من ابنائها أيا كان دينها. وإنما خرافة العنصرين نزلت إلينا من زعم الأقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم أصحاب مصر الأصليين، ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة، فى حين

أن الانثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك. » (معاتبات قومية. الأهرام. ١٩٧٨/٤/٢٠) وقد يقالى بعض المتعصبين فيتهمونه بالكيد للإسلام على أساس أنه مسيحي متعصب وأنا أدعو هؤلاء لقراءة مذكرات لويس عوض التى نشرها بمجلة التضامن ثم فى كتاب بإسم «أوراق العمر» حيث يعلن أن أغلب المثقفين فى عائلته علمانيين، ومعظمهم أقرب إلى اللا انرية فى العقيدة الدينية» (التضامن ١٩٨٨/٨/٨).

ثم يقول عن والده:

«لم يكن أبى متدينا بالمعنى المألوف. لم يكن يصلى أو يصوم الا يوم الجمعة الحزينة على العكس من أمى التى أراها تصوم كل أسبوع الايام وغيره ولكن فى غير افراط. لم أرها أبدا تصلى .. وكانت أمى ترسلنى وأنا صغير إلى الكنيسة مع اختى مينرفا وأخى فكتور فى صحبة بعض الأقارب مرتين فى السنة، مرة فى عيد الميلاد (٧يناير) ومرة فى سبت النور السابق على أحد عيد القيامة. وربما فى أحوال نادرة فى أحد الزعف وكنت أضيق بهذه الطقوس وأحاول التهرب منها ثم توقفت عن التردد إلى الكنيسة وأنا فى سن الثانية عشرة. ومنذ ذلك الحين وأنا لا أدخل الكنيسة الا لقداس ميت أو قداس زفاف».

«لم يكن أبى ملحدأ، ولكنه كان فيما أظن «لا انريا» على كل حال فهو بالقطع لم يكن يؤمن بالله «المشخص» الشائع فى الفهم الدينى العام، أى الله الذى يجلس على عرش الكون كما كان يجلس الملك أو رئيس الجمهورية.

ثم يضيف «كنا نجد صلاة» أبانا الذى فى السموات.... «قصيرة ومفهومة وسهلة الحفظ بينما قانون العقيدة «قانون الإيمان» طويلا على الحفظ ويشبه الطلاسم فكنا نحفظه من دون أن نفهم معناه، أو حتى من دون أن نسأل عن معناه، حيث يتحدث عن الآب والإبن والجوهر والانبثاق، الخ ... ولو قد سألنا لما عرف المسئول بماذا يجب....» (التضامن ١٩٨٨/٨/١٥).

هكذا يتحدث لويس عوض عن أبيه وأمه وعن عقيدة أجداده فهل يمكن أن يتهمه أحد بالتشكيك في هذه العقيدة. أنه كاتب صريح لا يعرف الكذب ولا المجاملة أو الدوران حول الأفكار .. كما يفعل الكثيرون .. وهذا ما يصدم الآخرين عادة في كتاباته ...

وقد كتب الأستاذ لمى الطيعي في (الأخبار ١٩٨٢/٩/٢١) يقول عن لويس عوض «ليكن العقاد الصغير أو الكبير أو المعلم العاشر أو الأول، ولكن أجلال عقائد الناس أول واجبات المواطنة والانتماء. كتب مرة تشبيها ساخرا بالسيد المسيح وأنبرى للرد عليه أحد رجال الدين المسيحي .. وأبرزت الجريدة التي يكتب فيها هذا الرد لأن القرآن الكريم يحفظ للمسيح وجاهته وكرامته ...

ويمضى لمى الطيعي فيقول:

«قصدت أن أسوق هذه الواقعة للأقلام التي بدأت تقلت أعصابها فتشعر استنتها ضده (على ظن) أنه يريد المكر بعقيدة لحساب عقيدة أخرى. بل انني لا أملك أن أقول عنه ما قاله عن جمال الدين الأفغاني (كان فيما يبدو لا يتبع ديننا معينا - التضامن العدد الرابع). ويخطئ هو أكثر ... ومعتزة عن جرأتى - إذا ظن أنه قد كسب جبهة اليسار إلى جانبه - يفيدون منه نعم ... يشيعون ما يقول نعم .. ولكنه عندهم فى النهاية كما كان منذ البداية (مخرب وفوضوى) ... هكذا وصفوه منذ أواخر الأربعينيات، وهكذا يلقنون مريدتهم.. وهكذا هاجمته الصحيفة الأولى فى الاتحاد السوفيتى.. وهكذا اعترض الاتحاد السوفيتى مرة على أن يدخل أراضيه.

تلك هى المسألة التى ربما يتسائل هو ولا يدركها - ربما - الآخرون. أبناء جلدته لا يرضون عنه ولا هو منحاز إليهم - وأبناء الأغلبية فى وطنه يرفضون - ولهم الحق - أن يخذلوا ولو من بعيد ما يقديرون وما يجلون. ولا هو يستطيع أن يصافحهم بالود والمحبة ولا يستطيع أن يرفع حاجز الظنون.. والذين يحسب عليهم لو جعل من (إصابعه) العشر

أقلاما لهم - لن يكون عندهم أكبر مقاما من سلامة موسى، فإن الكتب لم تزل تصدر تلعن (أبا خاشه) لأنه قال يوما بالاشتراكية الفابية، وقال يوما بالاستقلال للاشتراكيين عن الاتحاد السوفيتي.

وهذه الصورة التي رسمها الأستاذ لمعى المطيعي ليست بعيدة تماما عن الواقع بالنسبة لما تسببه كتابات الدكتور لويس عوض من أصداء متضاربة عند عامة المثقفين، لكن الأستاذ لمعى يبالغ في تصوير عداء اليسار له. هناك حقا من يشتد في نقده مثل الدكتور عبد العظيم أنيس وفاروق عبدالقادر من جبهة اليسار.

لكن هناك فارق كبير بين النقد الموضوعي وتسجيل المآخذ على كتاباته وبين الكراهية والرفض والعداء. وقراءتنا مثلا لما يكتبه محمود العالم وتقييمه المنصف للويس عوض أو لما تقوله الدكتورة لطيفة الزيات والدكتور عبد المنعم تليمة وفريدة النقاش وهم من قيادات الفكر اليساري، نجد صورة أخرى تفيض بالتقدير والعرفان للرجل ولدوره على ساحة الفكر والثقافة.

بل أن هذا التقدير يصل إلى أقصى مداه فيما كتبه المناضل الكبير الأستاذ خالد محيي الدين زعيم حزب التجمع في مناسبة الاحتفال ببلوغ عوض ٧٥ عاما، وفي تقديمه للعدد الخاص الذي أصدرته (أدب ونقد) بهذه المناسبة.

تحت عنوان «تعبيرا عن تقديرنا له» كتب الأستاذ خالد محيي الدين يقول: «في هذا العدد تقدم «أدب ونقد» المجلة الأدبية لخزنتنا ملفا عن د. لويس عوض. ولويس عوض هو بكل المعايير علم من أعلام الفكر المصري المعاصر، وواحد من أبرز رواد الليبرالية المصرية. لويس عوض مفكر، وكاتب، ومناضل. وهو مفكر يؤمن بالمقولة الثمينة لأبي الليبرالية المصرية «شعبي شعيل» تلك المقولة التي تؤكد «الحقيقة أن تقال لا أن تعلم، فما جدوى أن يمسك الفكر بالحقيقة» أن يصل إليها. ويتصل بها، ثم يطوى عليها صبره خوفا من حاكم أو حتى من حاجة مع الآخرين»

ولقد امتلك لويس عوض شجاعة البحث عن الحقيقة، وامتلك شجاعة القول بالحقيقة والجهر بها.... ففادته شجاعته إلى المحنة وعانى من اضطهادها وسجن واعتقال لعله لم يعد نفسه لتحمله، وإنما قاده اليه أو فرضه عليه إصراره على تلمس الطريق إلى الحقيقة وإصراره على مقولة شميل: «الحقيقة أن يقال لا أن تُعلم»

ثم تتسع أبعاد هذه الصورة وتزداد جوانبها إشراقاً بما يقوله الدكتور يوسف إدريس والأستاذ رجاء النقاش.

ففي مقاله بالأهرام (١٩٨٩/١١/٢٠) كتب يوسف إدريس يقول:

«إن الدكتور لويس عوض واحد من أعظم مفكرينا العرب في كل التاريخ العربي. ومقالاته النقدية وأراؤه مهما اختلف البعض هي أنوار متلاكنة على طول الطريق إلى نهضتنا الحديثة. كل ما في الأمر أن استاذنا الدكتور لويس عوض ولد ليختلف مع الرأي الواحد العام، ومع السطحية السهلة في التفكير ومع الأدب الساذج والفن الهابط والمنافق. ولد أصيلاً، وكانت مهمته في الحياة أن يقول رأيه ويبقى عنيداً في الإصرار عليه - مهما يحدث. ولقد كلفته جرأته في قول رأيه الكثير، وما وضع رأسه «الفكر» في جردل مخلفات المعتقلين إلا مجرد فصل في الرواية».

ثم يضيف الدكتور يوسف إدريس قائلاً:

«لو كان لويس عوض قد وجد في بلد قد أقر من زمن حرية المواطنين والكتاب في التفكير، وحققهم الكامل في التعبير عن أفكارهم مهما شرقت أو غرقت، لكرم أعظم تكريم وجان بول سارتر حين كان يقاتل ويعارض آراء جموع الشعب الفرنسي التي كانت ترفض منح الجزائر استقلالها. ومع هذا ظل هو العظيم سارتر بحيث أن نيجول قال ذات مرة: أنا فرنسا ولكنه لم يملك إلا أن يضيف مرغماً: ولكن سارتر هو الآخر فرنسا».

وختم الدكتور يوسف إدريس حديثه بالإشارة إلى الجهل والتعصب الأعمى اللذين يؤيدان إلى الغوغائية وعقلية القطيع قائلاً:

«من أجل هذا فإن لويس عوض هو علامة صحة في مجتمعنا، ووجوده معناه أننا لم نصل إلى حد الفوغائية الكاملة ومنحه جائزة الدولة هو تشريف للدولة والحائز، في الحقيقة أول تشريف حقيقي لها منذ منح العقاد في الخمسينيات».

وربما كان رأى عبدالناصر فى لويس عوض قريباً إلى حد ما من رأى ديجول فى سارتر. وهذا ما يؤكد الأستاذ لطفى واكد فى شهادته بعجلة «أدب ونقد» (مايو ١٩٩٠) حيث يقول :

«بقدر ما اختلفت مع هذا الرجل فى توجهاته بقدرما زاد احترامى لشجاعته فى طرح ما يراه صحيحاً. لقد كنت دائماً أحمل فى فكرى وفى وجدانى عقيدة عربية، وجاءت الثورة فأعلنت عن اتجاهها القومى، واستجابات الجماهير المصرية إلى هذا التوجه، وكان الكتاب والأدباء سباقين للترويج للفكر الوحى، بينهم من يأخذ هذا الموقف عن اقتناع، وبينهم من كشف عهد السادات عن تزيف موقفه».

ولكن رجلاً واحداً فيمن أعرف ظل محافظاً على موقفه المخالف ولم يعبأ بما يمكن أن يصيبه من التصدى وحده للاتجاه الشعبى الواسع الذى يقوده جمال عبدالناصر. هذا الرجل هو د. لويس عوض الذى رفض العروبة وتمسك بمصريته القبطية - معنى عرقى وليس دينى - اختلف معه كثيراً، ولكن عقب كل حوار ازداد احتراماً لشجاعته».

ثم يكمل الأستاذ لطفى واكد شهادته فيقول:

«فى أكتوبر ١٩٥٧ كنت رئيساً لتحرير جريدة «الشعب» لسان ثورة يوليو. وفى أحد الأيام طلبنى الرئيس الراحل جمال عبدالناصر وأبلغنى عن رغبته فى تحية محدودة للاتحاد السوفيتى لجمالة بمناسبة عيد الثورة الروسية، واقترح أن تكون هذه التحية فى شكل مقال مطول فى العدد الصادر يوم ١٧ أكتوبر - عيد الثورة - يسرد وقائع ذلك اليوم المشهود. واقترح تكليف د. لويس عوض بكتابة هذا العرض. وفعل كلفته وأرسل المقال ونهب إلى المطبعة بلا مراجعة».

وفى المساء وانشاء مراجعة البروفات قرأت المقال فوجدته يهين دور الحزب الشيوعى ويسلط الضوء على تروتسكى، فوجدنا هذا المعنى غير محقق للهدف الاساسى بمجاملة الحكومة السوفيتية، بل على العكس تماما. فاتصلت به تليفونيا فى منزله وناقشته فى الامر وطلبت منه بعض التعديلات حتى لا يكون هذا المقال فى هذه الجريدة المعروفة بصلاتها الخاصة بعبدالناصر مبررا لاساءة العلاقات مع السوفيت، ولكنه رفض تماما أى تعديل، وقال ان ما كتبته هو ما أعتقد أنه الحقيقة. فإما أن ينشر كاملا أو لا ينشر، فاضطرت إلى رفع المقال من الجريدة، ووضع اعلانات مكانه.. وفى الصباح سألنى عبدالناصر فذكرت له ما حدث فأبدى بعضا من الضيق، ثم عاد وطلبنى وقال لى لا تجعل هذا الموضوع يتسبب فى اساءة علاقتك مع هذا الرجل، فرغم تصلبه، يبدو أنه نوع من الرجال لا يجوز التفريط فيه».

أما الاستاذ رجاء النقاش فيضع أيدينا على أهم السمات فى شخصية لويس عوض المفكر الفنان فيقول : (المصور ١٩٨٩/٧/٤).

«لويس عوض ليس من مدرسة الدهاء والمكر والالتفاف حول الأفكار فعندما يرى رأيا فهو يعلنه ببساطة وبراعة وبغير احتراس على الإطلاق.

«والذين لا يعرفونه عن قرب يظنون أنه يحتاط أشد الاحتياط قبل أن يعلن أفكاره وآراءه ولكن الذين أتبع لهم أن يعرفوه - مثلى - يدركون أنه رجل من أهل البساطة والبراعة والسذاجة «السقراطية» فهو يقول آراءه إذا كانت ترضى السلطة أو تغضبها، ويقول آراءه إذا كانت ترضى الراى العام أو تغضبه، لا يعنيه فى سبيل ذلك الا ان يقول الحق كما يؤمن به ويراه ولو أغضب جميع الناس على الأرض. هذه «السذاجة السقراطية» جعلت لويس عوض يدخل معارك عنيفة لم يفكر فى دخولها ولم يسع اليها ولكنه على الدوام يتحملها تحمل الصابرين، وأحيانا كان يندesh من ضراوة المعارك التى يثيرها لانه لم يكن يعلم أنه فى بساطة شديدة يحرق حقولا كثيرة ما كان يجوز له أن يقترب منها.



ومن قلب هذه «السذاجة السقراطية» كان لويس عوض يشعر بالتشاؤم بسبب ما كان يشعله من معارك رغم أنه في حقيقته رجل مسالم وبود، يتصور أن الحوار الحر حق لكل مفكر. ولم يكن لويس عوض يدرك، وهو لا يدرك حتى الآن، أن هذا الحوار الحر بصورة مطلقة لا مكان له في المجتمع العربي قبل مائة سنة من الآن على الأقل.

ثم يضيف رجاء النقاش إلى ذلك قوله:

«ونحمد الله أن لويس عوض لا يعيش في عصر سقراط، والا لكان المجتمع قد فرض عليه - كما فرض على سقراط - أن يتجرع السم بيديه ويموت تنفيذا لحكم الإعدام عليه. على أن عناصر الخير في مجتمعنا، القادرة على الحوار والمحتملة لمسئوليتي، لم تترك لويس عوض لمصيره المحتمل، فقد وقفت إلى جانبه وساندته، حتى حمته من نفسه ومن جرأته الشديدة وصدقته الخالص، ومن الظروف الصعبة حوله، ووضعت في مكان عزيز على قلب مصر وعقلها، وتوجت ذلك كله بمنحه جائزة الدولة التقديرية، والتي جاءت هذا العام متأخرة عن مواعدها بربع قرن على الأقل».

هذه الصورة الرائعة المشرقة التي يرسم خطوطها اليسار بكل تياراته الماركسية والقومية والناصرية، تنقلب في الوقت نفسه إلى صورة داكنة السواد عند اليمين بكل تياراته المتطرفة وحتى السماء بالمعتلة، لأنهم جميعا يبنون موقفهم منه على سوء الظن فيشككون في نواياه ويهاجمونه - أحيانا دون أن يقرأوه - ولا يستحون من تحريض عناصر السلطة الدينية والسياسية عليه، بل انهم لا يستحون من تحريض عامة المتعصبين أيضا ضده. يحدث هذا غالبا عندما يعجزون عن مقارنته الرأي بالرأي والحجة بالحجة على أساس أنه قبلي أو فرعوني يكد للعروبة والإسلام هذا الموقف يشرحه الشاعر حلمي سالم فيقول : (لغة السماء ولغة الأرض)

«ماذا في كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» حتى تقوم له قيامة الأهر، فتصادره بعد طبعه، وحتى يسكت عن هذه المصادرة الكثيرون من دعاة الحرية ؟

وقبل أن أحاول الإجابة عن هذا السؤال، أود أن أشير أن لويس عوض - بشخصه وفكره - واحد من أكثر مفكرينا تعرضا للظلم والتشويه وسوء الظن وسوء القراءة. وأفسر قولي بصراحة، فأوضح أن قبطية لويس عوض جعلته دائما موضع شبهة وإنكار وإدانة في مجتمعنا ذي الغالبية الإسلامية الساحقة. كانت ديانة لويس عوض المسيحية سببا دائما لأن يكون الرجل «متهما حتى تثبت براءاته» ولم تثبت أبدا أولا لأنه مفكر جريء مثير للمعارك العقلية دائما، وثانيا: لأن خصومه وقضاياه كانوا دائما غير مستعدين لتجاوز هذا المنظور الطائفي الذي ينظرون منه إلى الرجل وأرائه، وغير مستعدين لترجمة دعاوهم في حرية الرأي والاعتقاد إلى مواقف ثقافية فكرية ميدانية ملموسة، وثالثا لأن السلطة - الإدارية والثقافية والدينية والسياسية - لم تكن مستعدة لاشاعة جو الحرية الفكرى، لا له ولا لغيره، وخاصة حينما تمس هذه الحرية أحد «المحرمات» الثلاثة: الدين، السياسة، الجنس».

ثم يضيف حلمى سالم ما ينفي عن لويس عوض تهمة الانحياز الطائفي فيقول: ولقد اتهم الرجل كثيرا، ودائما، بأنه ينطلق من نزاع طائفي (قبطى) وعندى أن هذه التهمة غير صائبة وغير صحيحة. ففكر لويس عوض ومشواره الثقافى يوضحان لنا أنه مفكر علمانى، وأن تقلبت عنده تجليات هذه العلمانية، عبر تقلبات حياته الفكرية. وهو ينطلق من أن المواطنة مشروطة بالوطنية لا بالدين. وقد ذكر لنا فى سيرته «أوراق العمر» أن أكثر ما أله أيام الصبا، أن المدرسة كانت تفصل فى حصة الدين بين الأولاد المسلمين والأولاد المسيحيين، وأن جهابذة التدريس لم يجدوا فى الدين أية خواص مشتركة يمكن تلقينها للتلاميذ من الجانبين، بدلا من هذا «التقسيم» الذى يزرع - من اللحظات الأولى - بذور الشعور بالانقسام والاختلاف فى النفوس الناشئة» (أنب ونقد - يناير ١٩٩٢).

ومن هذه الخصومة الدينية تجاه لويس عوض أنكر البعض منهم حقه فى دراسة الأدب العربى وتاريخه كما أنكروا عليه حقه فى الكتابة فى فقه اللغة العربية.

ورغم عدم اقتناعى بهذا الموقف ومبرراته، لأننى قبطى مثله وثقافتى عربية، ولغتى عربية فكيف يحال بينى وبين دراسة الفكر العربى والثقافة العربية الاسلامية ؟

كنت أَسْأَلُ أحيانا بينى وبين نفسى عن أحقية لويس عوض أو غيره من الأقباط فى دراسة هذه الأمور والتعمق فيها. ماهى الدوافع الحقيقية التى تجعل دراسة هذه الموضوعات حقا لنا وواجبا علينا بحكم كوننا شركاء أصليين فى هذا الوطن وثقافته، ومسئولين بحكم هذه الشراكة عن حماية وحدته وأمنه وتطوره ؟ . وقد طال بى الإنتظار حتى وجدت الإجابة الصحيحة عند كاتب من أهل الأصالة والعلم والتواضع هو الأستاذ على الألفى، موجه أول اللغة العربية بالدقهلية، والذى تتسم كتابته بعمق المعرفة بصفتة واحد من أهل الإختصاص فى مسائل اللغة العربية وأدائها كما يتسم موقفه بالشجاعة والاعتزاز بمصريته. إذ وجدته يصف لويس عوض بـ «ابن منظور القبطى» : وتحت هذا العنوان كتب الأستاذ على الألفى يقول:

جمعتنى الظروف، حين كنت طالبا بدار العلوم فى الخمسينيات، بمثقف قبطى كان «عريفا» : بكنيسة الريدانية بجوار المنصورة، وكان دار ذلك الرجل مكتبة تجمع القديم والحديث من التراث العالمى ... ولازلت أحتفظ بكتاب أهدانيه ذلك الرجل، طبع على مطبعة الأستانة سنة ١٨٨٠ وهو بحض.. الأب جرجس فرج صفيير المارونى لنظرية النشوء والارتقاء التى نقلها شبلى شميل عن شارلز دارون .. وكان ذلك العريف البسيط المثقف حجة فى اللغة العربية وفى لغات أخرى .. وكان قسيس القرية يقول عنه أنه حجة فى اللغة الديموطيقية والمصريات .. بعد دخولنا دار العلوم أطلقنا على ذلك العريف لقب ابن منظور القبطى قياسا على «ابن منظور المصرى صاحب «اللسان» .. وهو أول من عرفنا أن «أمين» فى كل اللغات تحريف «لامون المصرية». وأن «عوزير» أو أوزوريس هو «ادريس فى القرآن الكريم» أو هوزيرائيل أو عزرائيل الموكل بالموتى فى الفكر الدينى السامى وأن ست أوستن» بالتقوين الديموطيقى هو ستان أو الشيطان فى كافة

اللغات وأن العبرية أو العربية أخذت نبى من نب الفرعونية بمعنى سيد مضاف إليها يا المتكلم فى المصرية القديمة بمعنى سيدى .. بل هو الذى عرفنا أن «بتاعى» ويتاع العامية ماهى الا تحريف لتناع ومتاعى الفصيحة.

ولما اخبرت استاذنا ابراهيم أنيس، عملاق فقه اللغة، عن ذلك العريف اهتم واراد مقابلته لوزار القاهرة .. ومال الدكتور ابراهيم أنيس فى محاضرة ذلك اليوم - بعد أن أخبرته أننا نطلق على ذلك الرجل اسم ابن منظور القبطى .. أقول : مال الدكتور ابراهيم أنيس إلى مناقشة ميل الأقباط لدراسة اللغات، فالأقباط باعتبارهم جذور عميقة للعائلة المصرية، فأنهم وعوا تتابع اللغات وصراعها من خلال محاولاتهم الإبقاء على الديموطيقية المصرية وأسلافها .. وأذكر أن الدكتور أنيس ربط بين هذه السليقة فى الدراسة اللغوية لدى الأقباط كمحافظين على الجذور المصرية وبين محاولات «المسجنين» المسلمين فى الأندلس - بعد الهزيمة الاحتفاظ بالثقراث العبرى من خلال ابتداء اللغة «الموريسكية» السرية وهى لغة تجمع بين العربية والقوطية واللاتينية .. وتحرق الدكتور أنيس إلى أن قبطى كانت تطلق على المصرى الأصلى مسلما كان أو مسيحيا حتى عصر المماليك .. وضحكنا وضحك الدكتور أنيس، حين رد مستشرق من أصل هندي كان يحضر المحاضرة فى مدرج «على مبارك» بدار العلوم فقال بعربية ذات لكنة إنجليزية : انك يا دكتور أنيس عبقرى فى فلسفة اللغة لأنك قبطى مسلم .

«تذكرت كل ذلك وأنا أراجع المحاورات الجديدة .. وتاريخ الفكر المصرى الحديث - لاستاذنا لويس عوض .. ثم بدأت القراءة للثانية فى فقه اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية العامة لكتاب) وشعرت بأن الدكتور لويس عوض، مد الله فى عمره، يستحق - أكثر من غيره - لقب ابن منظور القبطى .. ومن المفارقات المحزنة أنى تركت مقدمة لويس عوض، لا تصفح جريدة، فوجدت مقالة لمهراج نجال يتشد أعجاب الدهماء ويتصفق القهورين، عن أن اللغة العربية أصل اللغات جميعا

.. هكذا .. دين سند وبنون دراسة لنسبة اللغة العربية للساميات  
الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآرياء للمنيح القوقازي  
المفترض للجناس واللغات ..» (أدب ونقد - مايو ١٩٩٠).

ورغم هذه الشهادة الناصعة فلم نعدم من يصف لويس عوض بصفة  
«الصليبي المستغرب» في وقت كان فيه كل أعداء وحدة مصر واستقرارها  
يبحثون عن وسيلة فعالة للتوحيد بين الصليبيين والمسيحيين المصريين حتى  
يسهل توجيه الكراهية لهم تمهيدا لاشعال نار الفتنة الطائفية ونقل الحرب  
الأهلية إلى مصر .

وقد أشار الدكتور لويس عوض إلى هذه المحاولات في أول مذكرة قدمت  
للمحكمة فقال : «يرصد المؤلف ظواهر غريبة اقترنت بالكتاب منذ ظهوره فقد  
نشرت «مجلة الإذاعة والتلفزيون» استغفارية مركزة على الكتاب قوامها ثلاثة  
عشر مقالا خلال الشهور الأولى من ١٩٨١)؛ فبراير ومارس وأبريل ومايو  
بقلم مدرس بجامعة أسيوط هو الدكتور البدرأى زهران، انحرف فيها  
صاحبها تماما عن مناقشة القضايا اللغوية إلى إثارة القضايا الدينية.

ووجه الغرابة في هذا الموضوع أن قراء مجلة «الإذاعة والتلفزيون» إنما  
يقرأون هذه المجلة لمتابعة أخبار السينما الخ.. ولا يهتمون بكتاب لخاصة  
الخاصة غالبي الثمن (نحو خمسة جنيهات) ومن غير الطبيعي أن تنفرد هذه  
المساحات ببحث آراء الا شاعرة والمعتزلة في شئون الدين واللغة ووجه  
الغرابة أيضا أن يسمح رئيس تحرير هذه المجلة الفنية وهو الكاتب الديني  
المعروف أحمد بهجت، وهو صحفي متمرس بتخصيص كل هذه المساحات  
لهذا الموضوع المتخصص، ولاسيما وأن المعركة كانت من طرف واحد فلم  
يتصدى لصاحبها قلم آخر في صحيفة أخرى كبرى، وقد كان من المفروض  
أن تنشر هذه المقالات في مجلة ثقافية وليس في مجلة عن النجوم والكواكب  
ومن المعروف أن جامعة أسيوط كانت في السنوات الأخيرة بيئة للقلق الديني  
الذي انتهى بحسم خلافات الرأي بالخناجر والرشاشات.

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك قوله: «كذلك كتب الدكتور رشاد رشدي،  
وهو خال الأستاذ أحمد بهجت في جريدة «الأهرام» بتاريخ ١٣/٦/١٩٨١

تطبيقاً على محاضرتي المنشورة «تأملات في الثقافة المصرية» (الأهرام ١٩٨١/٥/٢٤) يعايرني فيه بأنني مسيحي وينسب دعوتي الأخذ بمقومات الحضارة الأوروبية كالديمقراطية والعلمانية لبناء الدولة الحديثة إلى تعصبي الديني للعالم المسيحي وكان مصر لم تعرف مفكرين مسلمين مثل الشيخ حسن العطار والجبرتي ورفاعة الطهطاوي وقاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبدالرازق ومحمد مندور وتوفيق الحكيم وحسين فوزي وذكي نجيب محمود من دعاة تجديد مصر بالفكر الحر المستمد من الثقافة الأوروبية ومن الحضارة الأوروبية.

ثم يربط لويس عوض بين هذه الحملة التي يقودها رشاد رشدي وأحمد بهجت بمثلتها في السنوات السابقة فيقول: (٤).

«كذلك تجددت حملات التشهير بى إلى حد التهديد تعرضت لها باغتيالى فى أوساط الجماعات الدينية سواء بالتليفون أو بالبريد وهى ظاهرة تعرضت لها أيام مؤامرة الإخوان على عبدالناصر فى ١٩٦٥ وصاحبها حملة صحفية متمرسة تمخضت عن كتابى الأستاذ محمود شاكر «أباطيل وأسما» وكتاب الأستاذ جلال كشمك «الغزو الفكرى» وغيرهما فى مصر وفى السعودية. وغاية هذه الحملات هى تصويرى أمام الرأى العام على أنى رأس الرمح فى غزو فكرى صليبي يقوم به العالم المسيحي ضد العالم الإسلامى، ثم هدأت الحملة نحو خمس سنوات، ثم تجددت مرة أخرى منذ ١٩٧٣ إلى حد أن السيد ممدوح سالم وزير الداخلية يومئذ ومساعد السيد نبوى اسماعيل صرحا لى برخصة. لحمل السلاح» .

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك قوله :

---

(٤) عن دور السادات ورشاد رشدي في مصابرة كتاب فقه اللغة العربية نكر الأستاذ حازم هاشم أنه كتب في جريدة «الشعب» يدعو لنقد كتاب الدكتور لويس عوض فيما يخص اللغة العربية والإسلام فدعاه رشاد ورشدي بحجة أنه يريد استعارة نسخة من الكتاب لأن الرئيس السادات طلب منه تقريراً ثم عرض رشاد أن يتوسط بينه وبين أحمد بهجت ليسمح له بالكتابة في مجلة الإذاعة على أن يكف حازم هاشم عن الكتابة بجريدة الشعب. وبعد شهر ذهب الأستاذ حازم لاستعادة نسخة فطلعه رشاد ورشدي على التقرير المرسل للسادات ضد الكتاب بعنوان «ملاحظات عامة على كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» وذلك في وقت ظهور مقالات البعراوى ضد الكتاب في مجلة الإذاعة (أسرار جديدة حول مقدمة في فقه اللغة العربية / القاهرة عدد ديسمبر ١٩٩٢).

«وقد أسفت لأن مشيخة الأزهر الشريف قد أقحمت أخيراً بهذه الدعوى في هذه المطاردات المتجددة التي تقوم بها الجماعات الدينية المتطرفة للمفكرين الأحرار» وفي ختام هذه المذكرة يخاطب لويس عوض هيئة المحكمة قائلاً :

«إن جوهر القضية كما يراها المؤلف هي : مصر إلى أين ؟ إلى الخمينية أم إلى الحضارة والمعاصرة ودور العلم والعقل ؟ » (من مذكرة قدمت للمحكمة/ وثائق فقه اللغة العربية) .

فلمصر رائدة الحضارة والعلم والعقلانية كان ولاء لويس عوض وجهاده الطويل، ولصبر الحرة المستقلة كرس حياته وقلمه. وهذا ما لمسه كبار الكتاب والمفكرين وعبروا عنه تعبيراً واضحاً لالبس فيه حتى أن الدكتور أسامة الباز الذي عرفه عن قرب يقول أن «مصرية لويس عوض كانت عميقة جداً»<sup>(٥)</sup>

وقديماً قالوا «حب الوطن من الإيمان» وهذا الفكر العلماني الذي جعل من حبه لمصر عقيدة لا يمكن أن يكون «صليبياً» ولا «مستغريباً» أما خصومه وعدائهم فإن عذرم أنهم قد جعلوا من العقيدة وطناً وراحوا يتيهون على الآخرين بغرور التميز والاستعلاء حتى دفعوا بالشباب البرئ إلى مهاوى التطرف والإرهاب بدرجة أصبحت تهدد الوطن بأسوأ الأخطار .

ومن هنا كانت ضرورة الحوار الجاد المستنير الذي يعيد للعقل مكانته وللوطن سكنته واستقراره. وهذا الكتاب هو محاولة جادة وصريحة في هذا الاتجاه. وما أردت بهذه المقدمة سوى وضع القارئ منذ البداية في قلب هذه التناقضات حتى يتبين بعض معالم الطريق وحتى يتزود بقدر من الحياد اللازم لمتابعة مثل هذه المعارك العنيفة بقلب هادئ وعقل مفتوح وحتى يمكنه أن يتعرف على موقفه الصحيح من هذا الصراع الأبدي بين دعاة التجديد ودعاة التقليد، هذا الصراع الذي يتجدد غالباً في فترات التحول الكبرى لكنه يشتد ويتفاقم في أعقاب الهزائم التاريخية وفي فترات التقهقر القومي والاجتماعي والثقافي .

---

(٥) لويس عوض مفكراً وناقداً ومبدعاً . أبحاث الندوة التي لقمتها هيئة الكتاب ونشرتها عام ١٩٩٠ .

## ٢ - محاولة للفهم

### لمحة عن حياته :

ولد لويس عوض فى قرية شاربونة بمديرية المنيا فى يناير ١٩١٥ وقضى سنوات طفولته فى الخرطوم حيث كان أبوه موظفا بحكومة السودان .

تلقى تعليمه الأولي بمدرسة الفرير بالمنيا، وتعليمه الإبتدائي والثانوى بمدرستى المنيا الإبتدائية والثانوية، ثم نزح إلى القاهرة عند حصوله على البكالوريا عام ١٩٣١ ليطلب العلم فى كلية الآداب بجامعة القاهرة التى التحق بها، بعد كفاح عامين مع أسرته، عام ١٩٣٣ وتخرج منها عام ١٩٣٧ .

وقد تخصص لويس عوض فى دراسة اللغة الإنجليزية وأدائها. ثم أوفدته جامعته إلى جامعة كامبريدج حيث التحق بكلية الملك بين ١٩٣٧ و ١٩٤٠ . ومن كامبريدج حصل على درجة الماجستير فى الأدب الإنجليزي، وكان موضوع رسالته «أسس البلاغة فى الشعر الإنجليزى والفرنسى».

THE THEORY AND PRACTICE OF POETIC DICTION M.LITT. DISSERTATION : CAMBRIDGE UNIVERSITY

وعاد من الخارج عام ١٩٤٠ ليمارس العمل بالجامعة، مدرسا مساعدا ثم مدرسا ثم استاذا مساعدا حتى سبتمبر ١٩٥٤، وحين ترك خدمة الجامعة كان رئيسا لقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة القاهرة .

وخلال عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٧ اشترك فى تحرير مجلة «الكاتب المصرى» التى كان يرأس تحريرها طه حسين. وفى عام ١٩٤٧ أصدر ديوانه «بلوتولاند» ثم حصل لويس عوض على زمالة روكفلر بجامعة برنستون بين سنتي ١٩٥١ و ١٩٥٣ حيث حصل على درجة الماجستير والدكتوراه فى



الأدب الإنجليزي. وكان موضوع رسالة الدكتوراه «أسطورة بروميثيوس في الأدبين الإنجليزي والفرنسي».

## THE THEME OF PROMETHEUS IN ENGLISH AND FRENCH

### LITERATURE

وعقب عوبته من أمريكا اختير مشرفاً على صفحة الأدب بجريدة الجمهورية حتى مارس ١٩٥٤ حين استقال عقب أزمة مارس احتجاجاً على استخدام العنف ضد المتظاهرين واستنكاراً للاعتداء البدني على السنهوري باشا رئيس مجلس الدولة.

وفي سبتمبر ١٩٥٤ فصل من الجامعة مع أكثر من خمسين استاذاً من المطالبين بالديمقراطية ثم اعتقل عام ١٩٥٩ لمدة ستة عشر شهراً مع الشيوعيين حيث أفرج عنه في ٢٤ يولية ١٩٦٠. ثم عاد للعمل بجريدة الجمهورية من يناير ١٩٦١، وانتقل بعدها إلى جريدة الأهرام حيث ظل بها حتى وفاته في سبتمبر ١٩٩٠.

ومن أعمال لويس عوض الإبداعية مسرحية «الراهب» ١٩٦١ ورواية «العناء» أو «تاريخ حسن مفتاح» التي كتبت عام ١٩٤٧ ونشرت عام ١٩٦٦ ثم «محكمة إيزيس» التي نشرتها مجلة «القاهرة» في سبتمبر ١٩٩٢.

كذلك اهتم لويس عوض بالأدب العربي قديمه وحديثه بل واهتم أيضاً بالعلاقة بين القديم والحديث بالإضافة إلى فقه اللغة وتاريخ الفكر المصري كما اهتم بالبحث عن هوية المسرح المصري.

منح جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٨٩، وتوفي في ٩ سبتمبر ١٩٩٠ عن عمر يناهز الخامسة والسبعين، قضى منها نحو نصف قرن في التدريس والكتابة.

### بيئته ومصادر ثقافته

وكان أبوه حنا خليل عوض، قد التحق كموظف بحكومة السودان في ١٩٠٢ بعد أن حصل على الشهادة الابتدائية من الكلية الأمريكية بأسسوط.

واشتغل مدرسا بالمدارس الأهلية نحو عامين أو ثلاثة. وبعد أن استقر في وظيفته بالخرطوم تزوج من أمه هيلانه عوض في عام ١٩٠٥. وقد أنجبوا عشرة من البنين والبنات في غضون ستة عشرة عاما، منهم ثلاثة ماتوا أطفالا واثنان ناقصان في قواهم العقلية. وقد يرجع ذلك لزواج اقارب الدم، كما يقول لويس عوض في «أوراق العمر» بل أنه يعتبر ذلك سببا في إصابته بالعقم، لأن أبوه وأمّه كانا أبناء عم وأبناء خاله في وقت واحد وربما كان هذا سببا لاقراطه في الذكاء أيضا .

كان ترتيب لويس عوض هو الخامس بين تلك الزمرة من الأطفال، أي واسطة العقد «منهم» كما قال ابن الرومي. وقد قضى لويس السنوات الخمس الأولى من طفولته في الخرطوم مما ترك في ذاكرته ذكريات غائمة لكنها جعلته أشد المصريين إيمانا بالأخاء المصري السوداني ومن أشد دعاة وحدة وادي النيل قبل الثورة. أما بعد ثورة ١٩٥٢ فقد حزن حزنا شديدا يوم قرر السودان الانفصال عن مصر في استفتاء ١٩٥٥ .

ويرى لويس عوض أن أمه تتمتع بنباهة فطرية. ومع أنها لم تدخل مدرسة في صباها، ربما لعدم وجود مدرسة للبنات في شاربونة في ١٩٠٠، إلا أنها كانت تقرأ آيات الكتاب المقدس في طلاقة الحافظ المستظهر وكان لويس عوض يشتبه في أنها تتلو لا تقرأ. لكن أباه يقول أنه علمها القراءة والكتابة بعد الزواج. وكانت على شيء من الثقافة المنزلية والطبية والعامية. وكانت تفهم قليلا في السياسة. وربما جاءها كل ذلك من مخالطة أبيه وأقربائهم المتعلمين.

كانت تتحدث عن الميكروبات وعن الأمراض وعن المهدي والتعايشي وعن جوردين وكشنر الخ ... كما يقول لويس عوض صاحبة مفاجآت. فحين قررت جامعة القاهرة إيفاده في بعثة لانتجلترا لاستكمال دراسته العليا حكمت له عن الرفي الذي أرسله أهله للدراسة بالخارج وعاد بعد سنوات فإذا به يتقاف من عادات أهله ولغتهم وكان هذا تنبيهها نكيا للويس بالأ ينسى أهله. ومن الواضح أن لهذه السيدة تأثير لا ينكر على أولادها . فقد استطاعت ببساطتها ووداعتها أن تحفظ للأسرة نوعا من التوازن والاستقرار مع زوج مسرف عنيد بدرجة حادة.

ومن حسن سياستها ما ذكره لويس عوض من أن أمه كانت تداعب والده أحيانا أو تعيره فتذكره بسهراته في الخرطوم في بيت اصديقاته بين كنوس الويسكى والمزة المعتبرة من كبد الدجاج والقرمس، وكذلك المقامرة بكل ما معه من مال حتى مصاغها كما حدث ذات ليلة.

أما عن عناده وصلابة رأيه فهناك أكثر من موقف. ولعل أخطرها كان حين قرر الاستقالة من حكومة السودان أثر نقله لعمل باشكاتب مديرية أعالي النيل وعاصمتها ميلكال . مع أن هذا النقل كان في ظاهره ترقية تجعله من كبار الموظفين في تلك المحافظة الثانية، لأن وظيفة باشكاتب حينذاك كانت أشبه بوظيفة سكرتير عام المحافظة في نظامنا الحديث. لكنه اعتبر هذا النقل عقوبة لسوء علاقته برئيسه الإنجليزي لأنه كان ينبهه دائما إلى أخطاء له في النحو والإملاء في خطاباته الرسمية بالإنجليزية (وهذا يؤكد تمكنه كمصري من هذه اللغة الأجنبية) فضلا عن فساد ذم بعض الموظفين الإنجليز وانحرافهم، مما جعله يقرر الاستقالة. ورغم معارضة الأسرة التي اعتبرت تصرفه ضربا من الجنون، لأن الاستقالة ستنتزل بمعاشه إلى ثلث المرتب عن خدمته لمدة عشرين سنة، إلا أنه ركب رأسه واستقال وهو في الواحدة والأربعين من عمره. وعاد ١٩٢٢ ليستقر في مدينة المنيا. ويون أن يمارس عملا سوى رعاية أولاده وتعليمهم الإنجليزية .

وقد روى لويس عوض كل التفاصيل الخاصة بأسرته التي تكشف حقيقة موقعه الطبقي وانتماءاته الثقافية والوطنية فقال:

«ومن هذا فلنا من أبناء الطبقة المتوسطة المدنية المسماة بالبرجوازية المتوسطة رغم جنور أسرتي الريفية، وهو ما ينطبق أيضا على أقربائي الذين نزحوا من شارونة إلى المنيا أو القاهرة أو غيرهما من المدن وكانت كثرتهم من المهنيين والفنيين (التكنوقراط)، وأقلهم كآبي من الإداريين والبيروقراطيين. ذكرت هذه التفاصيل لأقول أن أسرتي كانت ميسورة الحال في السودان، لاثرية ولكن ميسورة الحال ثم أصبحت «مرتاحة» مجرد مرتاحة، لا ميسورة الحال في المنيا. وكان من نتائج هذا التطور أن دخل الأسرة - وكان أساسا معاش أبى - صار حساسا لآية هزات عنيفة من الداخل أو من الخارج. ولما حلت

الازمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٣٠ وما حوله، شعرنا بوطأتها الشديدة رغم أن أبى كان من ذوى الدخول الثابتة الذين كانوا يعيشون فى نعيم نسبي حين كانت الازمة العالمية تطحن ملاك الأرض والتجار ورجال الصناعة والعمال الاجراء وكل خاضع لقانون العرض والطلب بسبب الكساد العام. ولم تكن الازمة العالمية هى التى غيرت مجرى الأمور فى بيتنا ولكن تعاقب الخسائر فى المشروعات الخائبة والصائبية التى اضطلع بها أبى بين ١٩٢٣ و ١٩٣١ لتمويل أخى شاكى، وتمويل منزلنا فى المنيا وتمويل زواج أختى ميفرا. (٦)

وكان من نتائج هذه الظروف أن شعر والده بأنه لم يعد قادرا على تعليم ولديه، فيكتور ولويس إلى نهاية الشوط، واعالة هذه الأسرة الكبيرة، فحول مسار فيكتور بعد حصوله على الكفاءة وأدخله مدرسة التلغراف ليتخرج بعد عام «معاون محطة» بحجة أن التعليم العملى يناسبه أكثر. لكن لويس يرى أن السبب الحقيقى هو المشاكل المالية، وأن والده ضحى بتعليم فيكتور العالى ليتخفف من النفقات بل وليقوم بمساعدته ماديا بخمسة جنيهات من مرتبه الشهرى. ولويس يقرر أن هذه المساعدة ضمنت له الإنتظام فى الدراسة الجامعية دون قلق أو انقطاع. لقد قدر لويس لأخيه هذه التضحية الكبيرة فقام بالإتفاق على ثلاثة من أولاده حتى اكملوا تعليمهم الجامعى - كما ساعد

فى تعليم أخوته الفونس ورمسيس أيضا الذى حصل على الدكتوراه وصار استاذا بالجامعة. وان كانت هذه القصة تؤكد اهتمام هذه الأسرة بالتعليم واستعدادها للتضحية من أجله الا أنها قد حفرت خطأ رئيسيا فى فكر لويس عوض ونظورته الأصلية لاجانية التعليم التى تؤكد دائما على أنها أصل من حقوق الإنسان وحقوق المواطنة لا ينبغى لأى حكومة المساس بها لأنها عنده هى حجر الزاوية فى قضية الحرية والعدل الإجتماعى.

ونعود إلى صورة هذا الأب لندرس تأثيرها فى ابنه، فنجد أن لويس معجبا بابيه ومنحازا إلى جانبه أكثر فهو يقول «وكانت أمى أقل طيبة من أبى. كان مسرفا وكانت مقتصدة». رغم أن تفاصيل الصورة التى رسمها

---

(٦) أوراق العمر ص ٢٥

لأنه تثبت أنها كانت ميزان الضبط والربط بواسطة العقد الحقيقية في كيان هذه الأسرة. وعلة ذلك، في رأي، أن لويس عوض كان جامع الخيال، وقد ورث من أبيه بعض خصاله، وبرزها روح المغامرة والطبع العنيد. وتتكشف روح المغامرة في المجازفة بإعلان آرائه الغربية والجريئة التي تتصادم مع المفاهيم السائدة في الفكر والأدب، ومن أمثلة ذلك ما قاله في ديوانه «بلوتولاند» أو في حديثه عن المعرى في كتابه «على هامش الفجران» وفي «مقدمة فقه اللغة العربية». وكذلك في اتخاذ القرارات الجريئة دون حساب للعواقب مثل استقالته من جريدة «الجمهورية» لسان حال قادة الثورة، احتجاجاً على استخدام العنف إبان أزمة مارس ١٩٥٤، وأصراره على موقفه مما عرضه للفصل من الجامعة بعد ذلك بـ عدة شهور وأدى لاعتقاله مع الشيوعيين عام ١٩٥٩ لمدة ستة عشر شهراً.

والعجيب أن أولى معارك لويس العنيدة كانت مع والده في موقف تجلّي فيه أصرار الابن وتشبّثه باختياره ضد عناد الأب وصلابته. فقد كان لويس عوض يريد دراسة الأدب ليكون كاتباً وأديباً وأصر والده على دخوله الحقوق أو التجارة ليضمن له مورد رزق شريف ومحترم، وأضاع عليه هذا العناد عامين بين ١٩٣١ و ١٩٣٣ حتى رضخ الأب في النهاية لرغبة ابنه ووافق على دخوله كلية الآداب. وكانت حجة أبيه أن الأدب صنعة لا تكفي مورداً للرزق وأن كل من سمع عنهم من الكتاب عاشوا في ضنك فظيع ولما ذكره لويس بما يتقاضاه العقاد وطه حسين غضب الأب غضباً شديداً، وقال إن العقاد وطه حسين لا يتقاضيان هذا المبلغ الكبير عما يكتبان من أدب، ولكنهما يتقاضياه من الجرائد الحزبية ليشتما أعداء الحزب. فكل منهما منجور ليكون شتماً لا لأنه أديب. «وأنا لا أريد لابني أن يعمل شتماً بالأجر لكي يعيش».

ولم يخطئ لويس فهم هذا الموقف، بل عاهد أباه على أن يجتهد ويتفوق ليعمل استاذاً للأدب في الجامعة ولا يتكسب به وأظن أنه قد بر بوعده له ولكل القراء في مصر والعالم العربي، لأنه فطن إلى ما يطمح إليه أبوه، وكل أب نزيه وشريف. وهذا واضح في مراجعة لويس وتفسيره لهذا الموقف بعد خمسين عاماً أو أكثر إذ يرد تعنت أبيه إلى قوة الحاسة الأخلاقية عنده فيقول : «كانت الحاسة الأخلاقية عند أبي متطرفة، وكان الأبيض عنده أبيض

والاسود اسود، وقد نشأت فى هذا الجو المعقم من الفضيلة حيث  
لاصبر مع الكذب أو النفاق أو اللؤم أو الخسة أو الطيش أو  
المسرة أو تقديم الصالح الخاص على الصالح العام، فانعكس  
ذلك على شخصيتى وسبب لى متاعب جمة فى الحياة لأنه أفقضى  
تماما القدرة على التعايش مع الشر، أو فهم نوافع الناس  
والاحتياط فى التعامل معهم أو حتى كتم مشاعرى كلما رأيت  
الخطأ أو الزلل. وقد كان أبى أحسن حالا منى، لأن سلبيته وعزلته  
جعلتا هذا التمسك بالفضيلة ممكنا داخل أربعة جدران أما أنا  
فكان لا مفر لى من مواجهة المجتمع الكبير (٧) .

والمعجب أن تنمو كل هذه الفضائل الأخلاقية فى جو انفتاح عقلى  
وسماحة انسانية : فالأسرة لا تحفل كثيرا بطقوس العقيدة الدينية الموروثة .

كانت الأم تحافظ على الحد الأدنى من هذه الطقوس، فتصوم أسبوع الآلام  
وغيره ولكن فى غير افراط وترسل أولادها الصغار إلى الكنيسة فى المواسم  
والأعياد، دون أن تنهض معهم للصلاة وقد تصلى فى البيت خلصة دون أن  
يرأها أحد. ويقول لويس أن أبوه لم يكن يصوم أو يصلى حتى فى يوم  
الجمعة الحزينة الذى صلب فيه المسيح. لكنه لم يكن «ملحدا» ولكنه كان فيما  
أظن «لا أديبا». وهو بالقطع لم يكن يؤمن بالله «المشخص» الشائع فى الفهم  
الدينى العام بل يعتقد أن فى الطبيعة قوة عظمى تتصف بالحكمة هى التى  
تسميها الله وهذه القوة العظمى الحكيمة تسير كل شئ فى الوجود، وأن  
الشیطان ليس له وجود مشخص وإنما هو مجموع النزعات الشريرة فى  
نفس الإنسان وكل ما يحضه على العدوان أو على تدمير نفسه. كالانانية  
والاستسلام للشهوات .

لقد عرف لويس هذا من مجادلاته مع أبيه، وهو فى المرحلة الثانوية ثم فى  
الجامعة. كما عرف أيضا أن أباه كان يؤمن بوجود الروح ولكن بطريقة  
غامضة.. كان يقول : هناك شئ ما يبقى من الإنسان بعد وفاته لم يستطع  
العقل ولا العلم أن يهتد إليه حتى الآن، وكل ما ينسبه الناس إلى الروح بعد  
الموت مجرد تكهات. الدينونة فى الأرض لا فى السماء : أمام محكمة

---

(٧) أوراق العمر ص ٣٨٨ .

الضمير وأمام محكمة المجتمع وأمام قوانين الاخلاق وقوانين الطبيعة. الجنة هي سلام الانسان مع نفسه وسلام الانسان مع المجتمع وسلام الانسان مع قوانين الطبيعة (ص ٦٣).

أما الانبياء فهم في رأيه، مصلحون عظماء من أعظم طراز، وأن الحكمة الدينية عرفت الوثنيات الاولى كما عرفت اديان التوحيد. وظنى أن فلسفة لويس عوض نفسه أو مفاهيمه الدينية لا تختلف كثيرا عن هذا. فقد كف عن الذهاب إلى الكنيسة منذ أن بلغ الثانية عشرة. ورغم أن والده علمه في سن السابعة صلاة «أبانا الذى فى السموات»، وقانون الايمان المسيحى «بالحقيقة نؤمن بالله واحد الله الأب، ضابط الكل، خالق السماء والارض ما يُرى وما لا يُرى الخ» إلا أن مفاهيمه العلمانية كان لها الغلبة، وذلك بحكم النشأة أولا ثم نتيجة لتعمقه بعد ذلك فى دراسة الاساطير والآداب العالمية والفلسفات الانسانية.

وظنى انه كان لانبعاثات الصبا والطفولة أقوى اثر فى تشكيل وعى لويس ووجدانه بل ان تلك الانبعاثات هي التى مهدت الطريق وجعلته يتقبل الافكار العلمانية فى شبابه. فاستجابة أبيه للتقائية للأحداث الوطنية والعالمية قد فجرت فى نفسه مشاعر العطف الانسانى وإيقظت وعيه العقلى وحسه التاريخى. لقد ثار فضوله وهو فى الثانية عشر اذ رأى أباه يبكى.

«لم أرى أبى يبكى الا مرتين : يوم وفاة سعد زغلول فى ٢٧ أغسطس ١٩٢٧ ويوم تنفيذ حكم الإعدام فى الفوضويين الإيطاليين ساكو وفانزيتى فى شيكاغو بتهمة قتل رجلين فى أمريكا».

كان بكاء أبيه على سعد مفهوما. فقد كان سعد زغلول زعيم الأمة وحاميها من الملك والانجليز. أما بكائه على ساكو وفانزيتى فلم يفهمه الا بعد حين - فقد اخبره أبوه أنهما أبرياء وأن البوليس هو الذى لفق لهما التهمة لانهما قادا عمال شيكاغو للاضراب. وحينئذ تذكر الصبى صرخات المتحجزين التى يسمعونها أتية من بندر الدنيا المقابل لبيتهم. لقد كانوا يسمعونهم يتأوهون ويجأرون تحت وطأة التعذيب.<sup>(٨)</sup>

---

(٨) نفس المرجع ص ٦٩

وفجر هذا الأمر فى نفسه وفى عقله الوعى بدور البوليس وأجهزة القمع فى قهر الشعب واخضاعه للحكومة والطبقة الحاكمة فى المجتمع، ليس فى مصر وحدها ولكن فى العالم كله. ومن هنا بدأت يقظته المبكرة إلى الظلم: ظلم الحكام وظلم القوانين.

لقد بدأت يقظة لويس عوض مع يقظة الشعب الكبرى على نداءات الثورة عام ١٩١٩. كانت يقظته مبكرة أذ تنبه عقله وهو طفل على هتافات الثورة: «تحيا مصر» «يحيا سعد»، «يسقط الانجليز»، «الاستقلال التام أو الموت الزؤام». فأخذ يسمع ما يقوله أبوه وإقاريه عن أحداث الثورة وتطوراتها. ولم تكن مداركه تسمح له أن يفهم معناها بوضوح ولم يتهيأ له ذلك إلا فى مرحلة النضوج حين عاد لدراسة هذه الأمور التى بقيت عالقة بذهنه. ومن هذه الذكريات أن طالبا قبطيا بكلية الطب اسمه عريان يوسف سعد حاول اغتيال رئيس الوزراء القبطى يوسف وهبه باشا فى ١٥ ديسمبر ١٩١٩.

وكان يسمع عنه حبشى وابن عمه يحمدان الله أن هذا الطالب كان قبطيا. فلما كان مسلما لتكررت مأساة رصاصات الوردانى التى قتلت بطرس باشا غالى ١٩١٠ فقسمت البلاد إلى قسمين وكادت أن تؤدى إلى فتنة طائفية. وكانا يشيدان بالوحدة الوطنية التى بناها سعد والوفد المصرى. كما كان يسمع أن بعض المتعصبين من المسلمين كانوا يضعون الصليبان على بيوت المسيحيين فى بعض أحياء المدينة تمهيدا للقيام بمنبجة طائفية يفتكون فيها بالاقباط.

وكان والده يرجع ذلك كله إلى مؤامرات الإنجليز، ويقول أن لهم ماض عريق فى إثارة الفتن الطائفية بين الهندوس والمسلمين فى الهند، وأنهم يجربون سياسة «فرق تسد» التى نجحوا فيها فى الهند. لكن رقى المصريين جعل مؤامرتهم تفشل. فوعى عريان سعد هو الذى جعله يتطوع للتصدي لرئيس الوزارة القبطى. (أوراق العمر ص ١٢١) .

سأل لويس عوض أباه حين نفى سعد زغلول فى المرة الثانية إلى سيشل سنة ١٩٢٢، بعد خطبته ضد عدلى التى قال فيها إن «جورج الخامس يفاوض جورج الخامس» مادامت الناس تحب سعد باشا، فلماذا لا يعين الملك



فؤاد سعد باشا رئيسا للوزارة فيتكلم سعد باشا مع الإنجليز بدلا من عدلى باشا؟».

وأجابه أبوه :

«الملك تركى وعدلى يكن باشا تركى وعبدالخالق ثروت باشا تركى وتوفيق نسيم تركى وزيور باشا تركى وحسين رشدى باشا تركى، ومحمود سعيد باشا تركى وأحمد مظلوم باشا تركى. الباشوات الأتراك وحدهم هم الذين يحكمون مصر. أما سعد باشا وزعماء الوفد فهم فلاحيون وأبناء فلاحين، وأبناء الأتراك لن يسمحوا لأبناء الفلاحين بحكم بلادهم. وبعض هؤلاء الباشوات الأتراك وطنيون لأنهم لا يعرفون لأنفسهم وطنًا غير مصر، لكن بعضهم يكرهون المصريين ويحتقرونهم ويعتبرون أنهم من جنس آخر خلقوا ليكونوا عبيداً وخداما عند الأتراك». (ص ١٤٩)

وهكذا انفتحت عينا الصبى على البعد الطبقي فى قضية النضال الوطنى، وعرف أن الفرق بين ما يسمونه «التطرف الوطنى»، و«الاعتدال الوطنى» فى ثورة ١٩١٩ هو الفرق بين من كانوا يملكون ثلاثمائة فدان مثل سعد زغلول ومن كانوا يملكون ثلاثة آلاف فدان مثل عدلى يكن، تماما كما كان الأمر أيام عرابى (٥٠٠ فدان) وسلطان باشا (٥٠٠٠ فدان).

وعندما نضج لويس عوض عرف أن ثورة ١٩١٩ كانت فى حقيقتها استكمالا لثورة عرابى فى ١٨٨٢ ولم يكن مصادفة أن زعيمها العظيم سعد زغلول كان آخر العربيين، وأن يوسف وهبه باشا الذى اختير فى ١٩١٩ رئيسا للوزارة ليقضى على ثورة ١٩١٩ كان قبل ذلك بستة وثلاثين سنة قد عين سكرتيرا للجنة التحقيق مع العربيين فى ١٨٨٢ أى أن أعداء الثورة العربية كانوا لا يزالون يطاردون ثوار ١٩١٩.

هذا هو الاكتشاف الهام الذى توصل إليه لويس عوض من قرائته للتاريخ وكان له أكبر الأثر فى إهتماماته الفكرية والسياسية فيما بعد. إذ ثبت له من هذه القراءة أن الإهتمام الطبقي والمصالح المشتركة هى التى تجمع يوسف

وهبه باشا وعدلى يكن باشا وبقية الباشوات الأتراك والملك فى معسكر واحد ضد مصالح الشعب المصرى أو أبناء الفلاحين، حتى لو دفعهم ذلك إلى تبعية الاستعمار الأجنبى مثلاً فى الإنجليز. وأمام هذه المصلحة الطبقيّة تنمى فروق كثيرة، وتتوارى خلفها اختلافات أخرى ومنها الاختلاف الدينى أو الطائفى. فالخط الطبقي يمثل خط القتال الأول وعنده تتم المواجهة الحقيقية. هذا هو الإكتشاف الهام وعلينا أن نتابع لويس عوض فى استقصائه حتى يربط بينه وبين الصراع الحقيقى من أجل استقلال مصر عن الإنجليز والأتراك.

### يقول لويس عوض :

«عندما قرأت كتاب مصر الحديثة» (١٩٠٨) للورد كرومر بعد عشرات السنين أدركت أن حكاية الترك والفلاحين حكاية قديمة وأن كرومر نفسه وكثير من الإنجليز كان يعتقد صراحة أن الباشوات المصريين غير صالحين لحكم بلادهم بسبب جهلهم وادعائهم وتعصّبهم وفساد نظمهم واعتمادهم على المحسوبية فى كل الأمور كما قال فى كتابه».

وحين قرأ لويس كتاب كلوت بك «لمحة من تاريخ مصر» ١٨٤٠ وجده يريد رأى محمد على فى المصريين أنهم جنود ممتازون ولكنهم قادة أربياء. فقد كان محمد على يرى أن الضباط المصريين حين يبلغ رتبة البكباشى (المقدم) يسوء سلوكه فيجئح إلى الشغب من جهة ويتصرف تصرفات لا تليق بهيبة مركزه من جهة أخرى. ولهذا فقد قرر محمد على عدم ترقية الضباط المصريين إلى رتبة البكباشى إلا فى أضيق الحدود. ويعلق لويس على هذا قائلاً :

«والأغلب أن الميل إلى الشغب الذى يتحدث عنه محمد على كان الجنوح إلى الثورة على الأوضاع ورفض وصاية الضباط الأتراك على الضباط المصريين. وقد حققت الأيام ظن محمد على حين قامت ثورة الأميراليات بقيادة أحمد عرابى فى ١٨٨٢ ثم ثورة البكباشية بقيادة عبدالناصر فى ١٩٥٢» (أوراق العمر ص ١٥٠) .

هكذا كشف لويس عوض عن اتفاق للرأى بين اللورد كرومر وبين محمد على فيما يخص المصريين جميعا. ولابد أن تلتفت إلى أن هذا الاتفاق ليس نابعا من تقييم موضوعى للمواطن المصرى وإنما نابع من رؤية معادية تعمد إلى التقليل من شأن المواطن المصرى وتبرير احتقاره واستغلاله من حاكم اجنبى هو محمد على أو اللورد كرومر ممثل الإستعمار الإنجليزى فى مصر. لقد جمعت بينهم غاية واحدة هى قهر هذا الشعب واستغلاله كما وجدت إرادة الحرية بين أحمد عرابى وسعد زغلول وجمال عبدالناصر على طريق الثورة الوطنية لتخليص مصر من سطوة الأتراك والإنجليز على السواء .

ومن خلال هذا الصراع المحتدم على مدى أجيال، بدأت تتكشف له حقائق التاريخ والواقع فراح يمين النظر فى خريطة القوى ويتعرف على مواقع الأصدقاء والأعداء: ان أعداءه هم أعداء وطنه من الأتراك والإنجليز وأعاونهم من أسرة محمد على والمرتبطين بهم من الأتراك والمتنصرين.

ولويس عوض ذو عقلية تحليلية تبحث دائما عن السبب وعن العلة وراء كل ظاهرة. وقد استنتج من هذه الأحداث أن الأتراك هم علة اللعل فى كل مأسى مصرمخ التخلف والانحطاط الثقافى والإجتماعى. وجريمة الاحتلال التركى العثمانى باستنزافه لثروة مصر وقواها الطبيعية والإنتاجية هى سبب الإنهيار الذى شجع الغرب على مهاجمة مصر والدول العربية واحتلالها.

وفى هذا يكمن السر فى تعاطف لويس عوض مع الجنرال يعقوب قائد الفيلق القبطى أيام الحملة الفرنسية على مصر ١٨٠١.

ومن الخطأ أن يفسر هذا التعاطف على أنه انحياز من لويس خليل حنا عوض ليعقوب حنا لأنه قبطى مثله. فهذا قياس خاطئ، لأنه قائم على رؤية مشوشة للتاريخ ولوقف لويس عوض أيضا. فلو كان الأمر عند لويس أمر ارتباط دينى أو طائفى لسوى فى تعاطفه بين يعقوب حنا وبين يوسف وهبه باشا القبطى أيضا. لكنه أدان يوسف وهبه باشا وكشف مواقفه فى معاداة الثورة العرابية وثورة سعد زغلول مما يعد خروجا حقيقيا على اجماع الأمة التى سارت خلف سعد زغلول بعكس ما كان عليه الحال فى زمن المعلم يعقوب إذ كان الشعب جماعات ممزقة مسحوقة تحت امرة المماليك والأتراك

الذين يستنزفون طاقته فسمى يعقوب لتخليص مصر من شرورهم واستعان بالفرنسيين لبناء قوة عسكرية تؤمن استقلال مصر. والحقيقة أن لويس عوض لم يكن هو صاحب هذا القول وإنما هو الدكتور محمد شفيق غريال الذي قاله في كتابه (الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس ومشروع استقلال مصر سنة ١٨٠١م) :

«كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط يمكن رجلا من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر في أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك بتنازعونها ويعيثون فيها فسادا. أراد يعقوب أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدرية على النظم الغربية فكان سباقا إلى تفهم الدرس الذي ألقاه انتصار الفرنسيين على المماليك أو قل إلى ادراك ما أضره محمد على بعد قليل من سر انتصار الغربيين في جودة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان».

هذا هو الرأي الذي رده لويس عوض عن المعلم يعقوب، والذي جر عليه الكوارث لأنه كما يقول:

«فتح دمل التعصب الديني في بعض المثقفين المصريين فطغح كل ما فيه من قبح على السطح. وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابا عسيرا لأنها سجدت أمام التمثال الذي أقامه شفيق غريال للجنرال يعقوب ثم مزقتني أريا لمجرد أني رددت أراءه وترجمت وثائقه:

ونقادى لا يستطيعون إدعاء الجهل لأنى أصلت لهم لهم كل شيء عن الجنرال يعقوب في شفيق غريال فإذا كانوا قد رجعوا إليه ومع ذلك تعمدوا تمزيق لطرحى قضية «يعقوب اللعين» بهذه الحيدة أو بشيء من التعاطف فإن هذا يثبت سوء نيتهم. وإذا كانوا لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لاصرارهم على الإدانة رغم وجود شهود النفي (أوراق العمر ص ٥٩٧).

هذه شهادة حق سجلها لويس عوض قبل أن يرحل عن هذا العالم، ولعلها تحرك البعض بالندم فتصحوا ضمائرهم ويعرفون أن مصير الوطن وأمنه

ومستقبل أبنائه أغلى من ملايين الدولارات . إن هجوم الرجعية العربية كان ومازال موجهاً ضد رموز النهضة المصرية وكل رموز التنوير والعقلانية لكن التركيز على لويس عوض كان مقصوداً به تنشيط وتسخين الفتنة الطائفية. ومن هنا جاء التأكيد على هوية لويس عوض الطائفية باعتباره قبض على الإسلام والعروبة على السواء.

هكذا نجحت الرجعية أو الميكيا فيليبية العربية في صناعة الخصم الذي ينبغي أن توجه إليه السهام والحرايب. ولم يقف الأمر عند الحملات الإعلامية والكتابة بل تعداها إلى محاولات أخرى ومساعى عربية لدفع السادات لابعاد لويس عوض عن مصر. لقد حكى لى الدكتور لويس عوض أن كاتباً سعودياً أصدر كتاباً اعترف فيه بأنه قابل الرئيس السادات مرتين : مرة في جدة ومرة بالخرطوم وطلب منه نفى لويس عوض عن مصر. وكان السادات في كل مرة يدعو للصبر حتى يجد الوقت المناسب لذلك. ولقد وعدنى الدكتور لويس باطلاعى على هذا الكتاب لكن ظروف مرضه ووفاته حالت دون ذلك فلم أتمكن من معرفة عنوان الكتاب أو اسم مؤلفه .

والواقع أن لويس عوض مفكر إنسانى الفزعة، صاحب منهج عقلانى فى النظر إلى أمور الفكر ومشكلات الواقع والحياة. فلا أثر عنده للمتعصب الدينى أو التحيز الطائفى. والباحث المنصف فى كتابات لويس عوض كلها لا يجد دليلاً واحداً على عداوى لويس للإسلام أو للمسلمين، كما يشيع بعض المتعصبين والمغرضين - فهو يعترف فى أكثر من مكان بدور الإسلام فى تحرير العقل البشرى من الكهانة ومن سلطة رجال الدين<sup>(٩)</sup> واسقاط أى وساطة بين إنسان وربه، كما يشهد للفكر الإسلامى بأثره فى حركة الإصلاح الدينى وظهور البروتستانتية فى أوروبا - كذلك يعترف للإسلام بانفتاحه على الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية ومساواته لجميع البشر دون تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو الدين مما أتاح للعرب المسلمين التفتح

---

(٩) يراجع مقال «حوار الهلال والصليب» فى كتاب «دراسات فى الحضارة» ص ١٠٥ ومقدمة «العقلاء» ص ٢٢ حيث يقرر لويس عوض أن الإسلام يؤيد الحق الطبيعى للإنسان وقيام العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس رضى المحكومين.

على الثقافات الاخرى. وبناء صرح الحضارة العربية الاسلامية. وفي تحليل لويس للخلفية التاريخية والثقافية لعصر المعري، يقرر سبق العرب والمسلمين لاوريا بقوله : (على هامش الغفران - ص ٨٠) .

«كانت المكتبة العربية قد زخرت في عصر الترجمة الكبير أى في القرنين السابقين على المعري بعيون التراث اليونانى والفارسى ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت فى العالم الإسلامى تيارات فكرية متضاربة بعضها عقلانى وبعضها روحانى ولكنها رغم تضاربها كانت تمثل حالة ازدهار ثقافى عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل تجدد شباب أوربا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار فى الأفق».

فلا مجال للقول بأن لويس عوض يعادى الإسلام أو المسلمين كما يروج دعاة الفتنة الطائفية فى مصر. والأصح أن يقال أن لويس عوض يعادى الدولة الدينية سواء كانت بإسم البابوية أو بإسم الخلافة الإسلامية. فالدولة الدينية تقوم على نظام شمولى يجلس على قمته حاكم مطلق يجمع بين يديه سلطة الدين وسلطة الدنيا أو قل يتحكم فى رقاب الخلق وأمور الدنيا بما يضيف على نفسه من سلطة دينية، أو كما وصف السلطان الظاهر نفسه فى رسالته إلى سلطان تونس بأنه «ظل الله فى أرضه القائم على سنته وفرضه». وهذا معناه أنه يحكم بالحق الإلهى، وليس من حق المحكومين محاسبته<sup>(١٠)</sup> .

وفى ظل هذه النظم التى تقوم على قهر الفرد واهدار حريته وإنسانيته، تنتهى حرية البحث العلمى والتعلم كما تموت روح المغامر والمعارضة والإبتكار، ويصير المجتمع البشرى إلى خمود وجمود وتخلف وفقر كما حدث للمجتمعات العربية فى ظل الخلافة العثمانية، وكما هو حادث الآن فى أوربا الشرقية نتيجة للنظم الشمولية التى حكمت هذه البلدان بإسم عقيدة أممية هى العقيدة الشيوعية.

---

(١٠) أوردها ابن خلدون فى رحلته قائلا أن السلطان الظاهر بعث بها إلى سلطان تونس يرجوه فيها أن يأذن لأسرة ابن خلدون فى اللحاق بعائلهم فى القاهرة (لويس عوض/ مقالات فى النقد والأدب ص ٣٧) «لم يدع أحد سوى السفاح أبو جعفر المنصور أنه «ظل الله فى أرضه / محمد شوقى الفنجري الأهرام ٢٢ / ٧ / ١٩٩٢» .

وهذا هو سر كراهية لويس عوض لكل نظم الحكم المطلق والشمولية سواء كانت فاشية أو نازية أو شيوعية أو دينية. ومن هذا المنطلق نفسه يرفض لويس عوض القومية العربية لأنها تتضمن إقامة كيان أساسى موحد أو امبراطورية عربية على حساب القوميات الأخرى. ووفقا لفكر لويس عوض فان هذه فكرة خيالية مستحيلة التحقيق على أرض الواقع الا بقوة القاهرة لان «المنطقة من الخليج إلى المحيط لم تتوحد الا فى ظل الاستعمار الإمبراطورى من داخلها أو من خارجها أو فى ظل الدولة الدينية الجامعة وإذا كان التوحيد بالخلافة غير مطروح فى زماننا، وإذا كان الإستعمار من الخارج مرفوضا رفضا باتا، لم يبق أمامنا الا الاستعمار الإمبراطورى من داخل العالم العربى. وأنا أسمى الأشياء بأسمائها: قوة عظمى من داخل العالم العربى لها قدرة الإحتياج والتوحيد تحقق «وحدة الإقليم» هذه يسمونها «الوطن العربى» بعبارة أخرى تجربة محمد على وعبدالناصر». (دراسات فى الحضارة ص ٢٣) .

واعتقد أنه بعد مغامرة صدام حسين واجتياح الكويت وما ترتب على ذلك من حروب وتدمير لم تبق هناك حجة لمن يريد أن يشكك فى تحليل لويس عوض لهذه «الأسطورة التى تركز على خرافة» البعث العربى «وأحياء مجد الإمبراطورية العربية أيام الفتوحات العربية العظمى».

ان إيمان لويس بمصر أو بالوطنية المصرية لم يدفع به إلى العزلة كما يزعم البعض. فحين دعا توفيق الحكيم إلى حياد مصر على الطريقة السويسرية وأيده فى ذلك الدكتور حسين فوزى نجد أن لويس عوض يرفض هذه الدعوة الإنعزالية الوهمية ويقول :

«فهذه الأسطورة الإنعزالية لا تقل شططا عن أسطورة أخرى هى أسطورة الانتماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفرض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج إلى المحيط «أمة واحدة» ليس فقط ثقافيا وحضاريا ولكن عرقيا وعنصريا كذلك».

فأوهام الحياد السويسرى مرفوضة عند لويس عوض لأن «توفيق الحكيم ومن ذهب مذهبه يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ الا

وهي الحقيقة الجيوبوليتيكية (الجغرافية السياسية) التي تربط مصر راضية أو كارهة بالمنطقة العربية وبالمطقة الإفريقية وهي حقيقة الأمن القومي المصري البحت وبناء على هذا يدعو الجميع إلى الواقعية السياسية في الداخل والخارج حتى يدرك الجميع «أن هناك قضية واحدة تجمعهم غاية ما تكون من الخطورة والخطر، ألا وهي قضية أمنهم القومي فرادى ومجتمعين» ثم يزيد الأمر وضوحاً فيقول :

«ولكى نحس بضرورة التضامن العربي من أجل الأمن المشترك وأمن كل دولة عربية على حدة، ليس من اللازم أن يكون بيننا وبين بقية العرب بعضهم أو كلهم «جيش واحد وميزانية واحدة» بلغة توفيق الحكيم، أو وحدة اندماجية كوحدةنا التي قامت ثم فشلت مع سوريا، وليس من اللازم أن يعطينا السعوديون أو الليبيون بترولهم وأن يأخذوا نيلنا ورجائنا، وليس من اللازم أن نحكمهم من القاهرة كما فعل عبدالناصر مع سوريا أو أن يحكمونا من الرياض أو طرابلس، وإنما يكفي أن نتعامل بشرف ووطنى وقومى وشخصى على إدراك تام بأن كل ما نبذله من أجل الأمن هو فى حقيقته من أجل أمن كل منا على حده». (دراسات فى الحضارة ص ١٤).

هذه رؤية مفكر واقعى صادق البصيرة استخلصها من تحليله أحداث الماضى والحاضر وأعلنها بصراحة عارية دون لف أو دوران، وليت العرب قد قراوه بروية واستخدموا عقولهم بدلا من حناجرهم وأدركوا أن قضية الأمن القومى لا تتجزأ ولكنها لا تتحقق بالغزو والاجتياح كما فعل صدام وإنما تتحقق حين يصبح لرجل الشارع دور فى تحمل المسئولية والمشاركة الفعلية فيها، وبهذا تأتى القرارات معبرة عن إرادة هذه الشعوب ومصالحها دون قهر أو اكراه. وحين تتحقق هذه الدرجة من الديمقراطية، يصبح بإمكان هذه الشعوب أن تختار طريق التعاون الرشيد الذى يحقق لها التنمية الاقتصادية والتطور الاجتماعى كما يضمن لها الأمن والاستقرار. هذا هو الطريق الذى يسير فيه فكر لويس عوض: طريق الحرية الحقيقية والتنمية الحقيقية واشتراكية الرخاء والعقل لكل شعب من شعوب هذه المنطقة حتى يقوم بدوره



فى تحمل أعباء الأمن بدلا من ترجيلها إلى مستقبل مجهول أو أحوالها على الآخرين كما حدث فى تجارب الوحدة العربية السابقة . وكلنا يذكر الذين كانوا يدعون لاستمرار الحرب مع العدو حتى آخر جندي مصري.

فكرة الديمقراطية اذن هى أول فكرة أساسية عند لويس عوض تأصلت فى عقله ووجدانه منذ نعومة أظفاره، بفعل النشأة فى جو أسرة علمانية الفكر ليبرالية السلوك، تؤمن إيمانا راسخا بمقولة سعد زغلول «الدين لله والوطن للجميع»، هذه المقولة التى بلورها حزب الوفد على مدى أجيال ثلاثة منذ ثورة ١٩١٩ فى صورة مبادئ سياسية راسخة تكرر التعددية الفكرية والسياسية بما يضمن وحدة الأمة المصرية واستقلال أرائها. وبفضل هذه المبادئ ظل الوفد دائما هو صاحب الأغلبية الشعبية الكاسحة رغم مناورات القصر والاستعمار ضده. وفى هذا السياق ترسخ الإيمان بأن الحق فوق القوة والأمة فوق الحكومة.

من هذا الواقع الوطنى والاجتماعى صاغ لويس عوض فلسفته الإنسانية ومثله العليا - وكان لقراءاته وتعليمه فى مصر وأوروبا أثر كبير فى تعميق رؤاه الفكرية والفنية وفى تطوير مبادئه بحيث تبقى ثورة دائمة على الجمود العقلى والتخلف الاجتماعى والسياسى على السواء.

### مرحلة التكوين العقلى والثقافى :

كانت مرحلة الطفولة حاسمة فى إيقاظ مداركه العقلية وإذكاء فضوله الفطرى للمعرفة كما أذكى فيه جذوة الحب للوطن ورجاله المخلصين وأولهم سعد زغلول زعيم ثورة ١٩١٩ الوطنية .

فقد ولد لويس عوض فى أسرة قبطية مستتيرة تكره الكهانة والتزمت ولا يتداول أفرادها القاموس الدينى فيما بينهم، ويفترون من الرياء والنفاق ويميلون إلى الصراحة والصدق والوضوح فى علاقاتهم بالآخرين، كما أنهم يأنسون لجو الحياة المشتركة الذى يجمع بين غالبية المصريين من مسيحيين ومسلمين فى ألفة ووثام مما يجعلهم يتنادون للوقوف معا فى وقت الشدة وفى أوقات الإنتصار، كما يتنادون ضد المحتلين والغاصبين من كل لون وكل

جنس وكل دين. وكانت هذه الروح اللبيرالية السائدة فى محيط الأسرة والمجتمع هى المهاد الأول لبناء عقيدته الوطنية .

وكان جو التعليم عموماً مهياً لترسيخ أسس الاستنارة والعقلانية وهذا ما يكشفه لنا من خلال مقارنته بين تجربتين فى التعليم . فقد الحقوه بين الخامسة والسابعة بمدرسة الفريز بالمنيا، وكان يقوم بتعليم الدين واللغة الفرنسية راهباً كاثوليكياً هو الأب دوما الذى كان يقسو بمسطرته فى عقاب تلاميذه. وعن هذا يقول لويس عوض : (أوراق العمر - ص ١٢٠) .

«وقد تركت فى هذه القسوة فى التربية الدينية عند الفريز نكريات غير سعيدة، ولأسيما حين كنت أقيسها بالتربية المتقدمة فى مدرسة المنيا الابتدائية الأميرية ومدرسة المنيا الثانوية الأميرية» أما فى مدرسة المنيا الثانوية - فقد توقفت دراسة الدين وحلت محلها دراسة «التربية الوطنية» و«علم الأخلاق» منذ السنة الأولى وفقاً لنظم التعليم فى فرنسا والولايات المتحدة وغيرهما من البلاد التى تحظر سياساتها تعليم مادة الدين فى المدارس لأنها تعتبر أن التربية الدينية هى من اختصاص المؤسسة الدينية التى ينتمى إليها الفرد، وليست من اختصاص الدولة التى يتساوى أمامها جميع أبنائها أيا كانت أديانهم أو مذاهبهم الدينية أو اللاينية. إن التعليم الدينى فى المدارس، ان لم يفرز التعصب الدينى بين الصغار، فهو على الأقل يعمق الإحساس بالفوارق بين المواطنين» (ص ٢٥٦ - ٢٥٧).

ثم يواصل الشرح والمقارنة فيقول :

«وحتى فى مرحلة التعليم الابتدائى كانت مادة الدين اختيارية ولا يجوز مساطة التلميذ فيها فى الإمتحان ولا تدخل بتاتا فى تقدير تحصيله لأن فى ذلك معنى القهر والإكراه فى شئ يفترض أن الإنسان يعتنقه بمحض اختياره واقتناعه. وقد تدهور الأمر فى مصر بعد نصف قرن إلى درجة أن أول قرار اتخذه الدكتور حلمى مراد حين عينه جمال عبدالناصر وزيراً للتعليم بعد نكسة ١٩٦٧ فى «وزارة الأساتذة» كان أن جعل مادة الدين مادة رسوب فى المدارس تملقا

للسوق والغواء أو تنقيذا لمخطط الطابور الدينى فى البلاد أو بوحى  
من أرائه الخاصة.

كان الوطن كله يعيش حالة ثورة وكان مناخ التعليم كله صحيا وكانت  
مناهج الدراسة والمقررات تنكى فى التلاميذ حب العلم وحب الوطن. وفى  
المرحلة الإعدادية قرأ لويس عوض كتب المنفلوطى ومنها «العبرات» و  
«النظرات» و «ماجدولين» واستمتع فيها بمشاعر الحب الرومانسى واللوان  
التضحية والفداء.

وفى المرحلة الثانوية أخذ يتعرف لويس عوض على تراث العربية قديمه  
وحديثه، فتعرف على العقاد وسلامة موسى وطه حسين. وقرأ من عيون  
الشعر والنثر العربى كتاب «المنتخب فى أدب العرب» وهو كتاب ضخم من  
عيون الشعر والنثر العربى اختارها الشيخ السكندرى وشرح صعابها ومعه  
لجنة من الاعلام كان فى من مقدمتهم أحمد أمين. وكان يجد متعة خاصة فى  
حصلة الأدب التى كان يدرس فيها نماذج من سجع الكهان ومن خطب  
الجاهلية والعصور الإسلامية كخطب سحبان بن وائل والحجاج ونماذج من  
النثر العربى والقرآن الكريم وابن العميد وعبد الحميد الكاتب وابن المقفع  
والجاحظ ومقامات الحريرى والهمزانى، بجانب نماذج من شعر المعلقات ومن  
شعر المعرى والمنتبى وجريروغيرهم من كبار الشعراء.

وكان يحفظ هذه النماذج بمتعة ما بعدها متعة ثم يقول :

«لكن كان أهم ما فى ذلك أننا كنا نحفظ نماذج من القرآن الكريم  
لا بوصفه كتابا دينيا ولكن بوصفه كتابا أدبيا. وكنت أجد متعة كبرى  
فى استظهار بعض السور كاملة أو مجزئة بحسب الحالة وأعيش فى  
جرسه وبلاغته ومعانيه، اتخذ منه مثلا يحتذى فى التعبير الأدبى. وقد  
قوى ذلك إحساسى باللغة العربية، وانعكس فيما بعد على أسلوبى.  
وحين قرأت قول شوقي فى بائيته :

فما عرف البلاغة نو بيان إذا لم يتخذك له كتابا

أغناني هذا البيت عن كل ما كنت أسمعه أو أقرؤه وأنا طالب من  
كلام ميتافيزيقى عن «اعجاز القرآن» (أوراق العمر ص ٢٥٩).

وكان الكتاب الثانى ذو التأثير القوى فى فكره كتاب «تاريخ أوروبا فى القرن التاسع عشر» ذلك الكتاب العظيم الذى وضعه حسن حسنى ومحمد قاسم ، ويبدأ بالثورة الفرنسية وعصر نابليون، ثم يغطى حركة الوحدة الألمانية حتى قمتها فى بسمارك كما يغطى كفاح مائزنى وغاربا لدى وكافور لتحقيق الوحدة الإيطالية .

ويضيف إلى هذا قوله :

«هذا الكتاب الملهم فى تاريخ أوروبا الحديث ألهم خيالنا بأسلوبه الدرامى فى وصف حركة التاريخ وأبطال التحرير وتاريخ الثورات لتحقيق حقوق الإنسان».

وذلك بالإضافة إلى عدد من الكتب الأخرى التى كانت توزع على التلاميذ فى المرحلة الثانوية ومنها كتاب «سر تقدم الإنجليز السكسون» ترجمة فتحى زغلول وكتاب «اميل، أو التربية المستقلة EMILE لجان جاك رورسو ويعد أصل من أصول فلسفة العودة إلى الطبيعة أو الفطرة التى اقترنت بالحركة الرومانسية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، «ولكن الأهم من كل ذلك هو جو الاستنارة العام فى مقررات التعليم إلى جانب جدية المقررات وخلوها من اللغو واغتصاب عقول النشى: لم تكن فى جيلى فرائس مستباحة لذلك المصل الوقائى ضد الشيوعية والإشتراكية والديمقراطية الذى يسمونه التعليم الدينى وهو الذى يحيل اليوم مدارسنا الابتدائية والثانوية وبعض كلياتنا الجامعية إلى معامل تفريخ للجماعات الدينية» (ص ٢٦٣).

والباحث فى نشأة لويس عوض وتكوينه الثقافى ليعجب أشد العجب، إذ يجد أن افكاره الأساسية تستمد أصولها من جذور ممتدة فى أغوار التاريخ الثقافى لمصر، كما تستمد جذوتها المتقدمة نوماً من نبض حركة التنوير العقلانية التى بدأها الشيخ رفاعة الطهطاوى وتلاميذه فى حياة مصر عن طريق التعليم والترجمة والنشر. وكان أكثر الكتاب تأثيراً فى تكوينه العقلى والأدبى هم العقاد وسلامة موسى وطه حسين.

والملت للنظر هنا، أن مدخل لويس عوض إلى هؤلاء الكتاب الثلاثة كان هو القضية الوطنية ومدى مشاركة كل منهم في الكفاح من أجل الاستقلال والديمقراطية. ويرجع هذا إلى نشأته في «أسرة وفدية معتدلة أقامت في بيتها، لموت سعد زغلول عام ١٩٢٧ مناحة صامتة أربعين يوما، وماتما لا يجرى فيه عزاء» (لويس عوض دراسات عربية وغربية ص ٢١).

وفي هذا البيت سمع لويس عوض «اسم العقاد يتردد على لسان أبيه أنا بالرضا وأنا بالمؤاخذه لشدة وطلاته على خصومه السياسيين» وكان عباس العقاد هو كاتب الوفد الأول، فتعلق به لويس عوض، وتعلق أن يقرأ العقاد السياسي قبل أن يقرأ العقاد الأديب، ثم تعلم أن يقرأ كل ما ينشره من بحوث أدبية في جريدة «البلاغ» المسائية.

اكتشف لويس عوض العقاد لأنه كان من أسرة وفدية، واكتشف صديقه، عبد الحميد عبد الغنى (عبد الحميد الكاتب) المازنى لأن أسرته كانت من معتلى الأحرار الدستوريين. وعن هذا الطريق اكتشف كل منهما نفسه، وعن علاقته بالعقاد يقول لويس عوض :

«فلما أقام محمد محمود ديكتاتورية «اليد الحديدية» عام ١٩٢٨ وعطل دستور ١٩٢٣ إلى أجل غير مسمى بلغ الشعور مداه، وتجلي أمامي العقاد كهراق الجبار الذي كان يسحق بهراوته الشهيرة الأقاعي والتنانين والمردة وكل عناصر الشر في الحياة. وفتنت بالعقاد فكنت أخرج لاهنا كل مساء في السابعة إلى محطة السكة الحديد بالجلباب والشبشب لأشتري «البلاغ» عند نزوله من القطار قبل أن تنفذ أعداده».

كان عقاديا بسبب ارتباطه بالوفد فقرأ له «الفصول» و «المطالعات» والمراجعات» و «ساعات بين الكتب» أما علاقته بطة حسين فقد تأخرت بعض الوقت لنفس السبب، ويعبارة أخرى لأن طه كان منتعيا للأحرار الدستوريين وهم خصوم سعد زغلول والوفد، وكان هذا مظهرا بل سببا للأزمة التي واجهها جيل الشباب في تلك الفترة.

## ازمة المثقفين :

كانت مشكلة لويس عوض بل مشكلة جيله من الشباب فى أواخر العشرينات أن قيادة المثقفين، لطفى السيد وطه حسين وحسين هيكل والمائزنى ومنصور فهمى ومحمود عزمى وعبدالعزیز فهمى، بل وأحمد شوقى وخليل مطران ومصطفى عبدالرازق، كانت معادية للطبقات الشعبية فى ثورة ١٩١٩ أو بتعبير أدق، معادية لقيادتها الوفدية صراحة، وأن قيادة المثقفين بوجه عام ربطت مصيرها بأحزاب الأقلية من الارستقراطيين «العقلاء» لاسيما الأحرار الدستوريين الذين ربطوا مصيرهم بالملكية المستبدة وبمهادنة الإنجليز واقتربت أسماؤهم فى تاريخ كفاحنا الوطنى والديمقراطى بتعطيل الدستور وإقرار حكم الصفوة بالحديد والنار. «ويهذا اقترنت الثقافة والعقل والعلم فى أنهاننا بالانعزالية عن المد الثورى التحررى سواء فى وجهه الوطنى، أو فى وجهه الديمقراطى. وكان هذا هو المائزق الذى دخلنا فيه ولم يخرجنا منه الا عباس العقاد».

جمع العقاد بين امامة المثقفين وامامة الثوريين وعلم لويس وجيله أنه:

«لا تعارض بين الثقافة والثورية بل وعلمنا كيف يكون المثقفون هم طليعة الثوار. ومن هنا قد تجسم العقاد وحده فى وجداننا كمثقف بطولى جسور ومثقف شامخ يلوذ به الأحرار. فلما انشق طه حسين عن الأحرار الدستوريين وانضم إلى صفوف الشعب فى أوائل الثلاثينيات وشارك العقاد فى تقويض ديكتاتورية اسماعيل صدقى، أصبح للكفاح قطبان شامخان وخرج المثقفون نهائيا من ذلك المائزق الذى أدخلهم فيه منطق الأحداث فى العشرينات وتبلور فى مصر لأول مرة فى تاريخنا ذلك المعنى الرائع وهو أن مكان المثقفين ينبغى أن يكون دائما فى طليعة الكفاح الثورى». (ص ٢٥ ، ٢٦).

وهكذا بانضمام طه حسين لقيادة الكفاح الثورى، سقط الحجاب الذى كان يفصله عن لويس عوض وأصبح العقاد وسلامة موسى ثم طه حسين هم أساتذته الكبار فى الفكر والأدب. كان تأثير سلامة عليه شديداً فى مرحلة البكالوريا «هذا واضح من قوله :

«وانكر صباى وشبابى الباكر حين بدأت اقرأ له لأول مرة فإذا بوجودى كله يهتز وإذا بأفكارى كلها تنقلب رأسا على عقب وعقلى يرتاد أفاقا جديدة من المعرفة والتفكير».

ولويس عوض يصف سلامة موسى بأنه «الرائد الذى ايقظ العقول» لأنه ربط جيله بفكر القرن العشرين وعلومه، وعرف تلك الجيل بداروين وماركس وفرويد وأدلر وانشأتين :

«لم تكن نعرف أن للإنسان عقلا واعيا فلما عرض علينا سلامة موسى نظريات فرويد ارتدنا عالما رحيبا كان محجوبا عنا. وبدأنا ندرك شيئا عن تركيب النفس الإنسانية المعقدة حين عرض علينا نظريات أدلر فى مركب النقص ونظريات يونج فى لا وعى المجموع».

«ولم يكن سلامة موسى أول من كتب فى نظرية التطور وأصل الأنواع، ولكنه كان أول من كتب عن داروين ولا مارك كلاما مفهوما ليست فيه فقاهة العلماء، كلاما يفهمه طلاب الجامعة والبالوريا. ولم تكن بساطته بساطة فى العلم بل بساطة فى التعبير هى ثمرة التفكير الواضح المرتب والبيان الواضح الدقيق».

وعلمنا سلامة موسى أن الاشتراكية ليست مذهباً واحداً بل مدارس متعددة لكل طريقة شيخها، فكان يخرج بنا من ماركس ليدخل بنا فى برنارد شو، ومن برنارد شو ليدخل بنا فى ولز. وكان واضحاً من كتابته أن أحب اشتراكية إليه كانت اشتراكية الغالبين أو اشتراكية التطور لا الطفرة».

فإذا كان العقاد قد علم لويس عوض وجيله «أن المثقفين هم طليعة الثورة» وأنه «لا تعارض بين الثقافة والثورية»، فإن سلامة موسى هو الذى وضع أمام ذلك الجيل أهم القضايا العلمية والفلسفية والاجتماعية والإقتصادية التى «كانت مدار البحث الإنسانى فى بلاد العالم المتحضر وربطنا بتيارات الفكر العالمى الحى فجعلنا نحس بأننا أحياء» (مقالات فى النقد والأدب ص ١٠٦).

لم تقف علاقة لويس عوض بهؤلاء عند القراءة بل امتدت عن طريق اللقاءات المباشرة حتى وصلت إلى درجة العلاقة الحميمة والتلقى المباشر على أيديهم والتردد المنتظم على صالوناتهم وقد سعى لويس عوض لتحقيق هذا منذ حضوره للقاهرة للالتحاق بكلية الآداب سنة ١٩٣١ - فزار طه حسين في بيته في الزمالك حين كان عميدا لكلية الآداب وطلب مساعدته في الحصول على المجانية حتى يمكنه الاستمرار في دراسة الأدب دون الإعتماد على مساعدة أبيه الذي يصير على إدخاله الحقوق حتى يتخرج محاميا محترما. وقد نصحه طه حسين بالآلا يغضب أباه ثم وعده بدراسة الأمر بعد أن تنظر فيه اللجنة المختصة. ويعترف لويس بفضل طه حسين عليه في الحصول على بعثة الجامعة إلى كامبريدج، بل ومساندته في الحصول على جدول للتدريس بقسم اللغة الإنجليزية عقب عودته رغم أنف الأساتذة الإنجليز الذين كانوا يقصرون التدريس بالقسم على أبناء جلدتهم. وهكذا توثقت العلاقة بين العميد وتلميذه وازدادت قوة مع الأيام حتى أصبح لويس عوض ومن المترددين شبه المنتظمين على صالون طه حسين .. ولاسيما في فترة محنة هذا الرجل العظيم (١٩٤٤ - ١٩٤٩) (بلوتولاند - طه هيئة الكتاب ٨٩ ص ١٣٥).

وزار العقاد أيضا في صالونه بمصر الجديدة وعبرله عن اعجابه الشديد بكل ما يكتب في الأدب والسياسة. ثم حدثه عن رغبته في دراسة الأدب وخلافه مع أبيه حول هذه المسألة. وكان من رأى العقاد أيضا أن يتفاهم مع والده ولا يعصى والده بل يقنعه. وكان العقاد واسع الصدر معه عطوفا قضى معه بضعة ساعات يحدثه في الفكر والأدب مما شجع لويس عوض أن يسأله في زيارته الأولى تلك عن بعض ما استعصى على فهمه من أقوال في «المطالعات» ويصف لويس عوض ذلك الموقف في «أوراق العمر» بقوله :

«فشرح لى وخیل إلى أنى فهمت ولكنى لم أفهم معنى عبارة «أوزان الفن وأفراحه» ولا قوله أن «الحياة أقدم من الكون في نظري».

وأنا الآن على بعد ٥٣ سنة من هذه الأحداث لا أستطيع أن أفسر هذا المتفلسف الا على أنه صيغة عصرية لقول الأديان والفلسفة المثالية



أن الله أقدم من الكون أما المقابلة بين الأفراح والأوزان فريما كانت تعبيراً عقائدياً لتصوره أن الفرح مرادفاً للحرية والانطلاق من كل أسر وأن الأوزان والقوالب مرادفة للقيود والسجون فالنضاد هنا ليس بين «الموضوع» أو «المضمون» أو «المادة» ولكن بين «الكاوس» وبين «الشكل» أو «ال قالب» بين الفوضى الأزلية وبين النظام والإنضباط.

وفى هذا التقابل يصبح الله مرادفاً للحرية وتصبح الحرية مرادفة للفوضى وتصبح الحياة فى نظر العقاد مرادفة للحركة الجدلية، أو التآلف والتنازع كما يقول بين الله والكون وبين الفكر والمادة وبين الحرية والضرورة أى الإغلال.

ثم يختم لويس عوض شرحه لفلسفة العقاد قائلاً: (أوراق العمر ص ٤٣٩ - ٤٤٠).

«وفى مثل هذه الفلسفة تصبح المادة سجنًا للروح أو الفكر أو المثال، ويصبح الكون سجن الله أو سجن «الروح المطلق» كما يسميه هيجل ولا يصبح الله منظم الكون بالقوانين وممانعه من الإنفراط كما تقول الأبيان. أهذه جدلية هيجل؟ لست أدري».

#### الانتماء إلى نادى الثقافة الرفيع :

خرج لويس عوض من لقائه الأول بطله حسين والعقاد تملأه مشاعر قوية هى مزيج من الزهو والثقة بالنفس. إذ اكتشف فجأة أنه ينتمى بحق إلى هؤلاء العمالقة العظام. وهذا ما يؤكد فى وصفه لذلك الموقف:

«هذان اثنان كانا عملاقى الأدب اللذين كانا المثل الأعلى لكل أديب شاب فى العشرينات. ويقدر ما كان طه حسين قليل الكلام هادئ النبيرة جاد الملامح يستمع أكثر ما يقول كان العقاد متدفقا جياشا جهير الصوت يتكلم أكثر مما يستمع قادرا على البشر. ووجدت عند هذا وذاك عطفًا واهتمامًا. نعم. ان العظمة لا تخيف الا التافهين. لقد أدركت رغم لجلجتي النافرة نصف الصعيبية أنى انتمى بحق إلى هذا النادى الألبى الرفيع، فخلته أمانا فى سلام».

«وفى يناير ١٩٣٣ حدثت معجزة، أنضلت كثيرا من النظام على حياته، إذ التقى صدفه فى شارع ابراهيم باشا بأحد أقاربه من أبناء شارونة يدعى يعقوب فام وكان يعمل سكرتيرا لجمعية الشباب المسيحية. وكان يحمل ماجستير فى التربية من امريكا ويتولى أمور الشباب فى الجمعية، فأخذ لويس معه الى مقر الجمعية القريب. وهناك استخرج له بطاقة عضوية بالمكتبة وبفع الاشتراك وكان جنيهين من جيبه ونزل معه إلى الدور الاول وعرفه بسلامة موسى. وهكذا شاء له حظه الحسن أن يلتقى بثالث العملاقة دون سابق موعد. وهو يصف انطباعاته قائلا :

«بقدر ما وجدت طه حسين مهيأً وعباس العقاد شامخا وجدت سلامة موسى متواضعا، كان غزير العلم فى غير تكلف ... ولم تكن هيئته تدل على شئ : كان يمكن أن يكون مدرسا بالمدارس الثانوية أو طبيبا أو رئيس مصلحة حكومية. ولكن ما أن يبدأ فى الكلام حتى يتدفق علمه الموسوعى ويتجلى نكاؤه الحاد كالنصل القاطع». (ص ٤٦٢).

كان سلامة موسى قد نذر نفسه لتربية الشباب وتنويره فتلقى لويس بصورة أرحب وأعطاه من وقته وجهده الشئ الكثير. «فلم يكتف بتوجيه تلميذه إلى قراءة مسرحيات برنارد شو، بل أخذ يناقشها معه كل أسبوع، ويشرح له العلاقة بين الأدب والمجتمع ومعنى الواقعية الإشتراكية ومعنى الفابية. كذلك دله على سيدنى وبياتريس ويد SIDNEY AND BEATRICE WEBB وكتابها الشهير : «الشيوعية السوفيتية - حضارة جديدة

SOVIET COMMUNISM - A NEW CIVILIZATION

كما عرفه بقصص هـ . ج . ويلز فقرأ رواية «آلة الزمن»  
THE TIME MACHINE

ثم «جزيرة دكتور مورو».

THE ISLAND OF DR. MOREAU

وكتابه الضخم : «العمل والثروة والسعادة فى الجنس البشرى

WORK AND WEALTH AND HAPPINESS OF MANKIND

واختار له سلامة موسى الفصول الاساسية فى الكتاب وناقشه فيها.  
وكان سلامة موسى هو أول من فتح عيون لويس عوض على الأدب الروسى..

كان شديد الاهتمام بجوركي ولكنه نصحه بقراءة «الحرب والسلام» و«أنا كارينينا» لتولستوى ثم «الجريمة والعقاب» و«الأخوة كرامازوف» لديستوفسكى..

وكان هذا غالبا هو أسلوب سلامة موسى مع تلاميذه وحوارييه الذين لا يزالون يذكرونه ويشيدون بفضله. وهو أسلوب أو تقليد مصرى عريق فى التربية والتعليم بداهة حكماء مصر القديمة فى العصر الفرعونى، وسار عليه أباء الكنيسة القبطية والمعلمون فيها، وسابروهم فى ذلك النهج علماء الأزهر الشريف وكانت العلاقة بين التلميذ ومعلمه أو شيخه علاقة مباشرة وقوية، ترقى بالاستاذ إلى مراتب الأبوة المسؤولة. وبهذا صار سلامة موسى هو «مرشده الفكرى الذى يوجه خطاه إلى طريق واضح المعالم».

وعلى هذا كان دور سلامة موسى له أبلغ الأثر ليس فقط فى تنظيم حياته وتوجيهه إلى الاشتراكية، ولكن أيضا فى دفعه للتفوق فى اللغة الإنجليزية وأدائها التى تخصص فيها بالجامعة. وهو دور يتضامل أمامه تأثير الاساتذة الانجليز والأجانب عموما بقسم اللغة الإنجليزية الذين وجدوا أمامهم شابا مصرى نابغ فى لغتهم فالوه اهتمامهم كل فى تخصصه، فكانوا يزودونه بالتوجيه والنصح وبالمراجع المطلوبة، ولويس عوض يذكر منهم ثلاثة بالفضل ويقول إنهم كانوا أشد اساتذته الإنجليز تأثيرا فى تفكيره ومعتقداته وثقافته وذوقه واهتماماته وهم. كريستوفر سكيف وبرين ديفيز وأوين هولواى، وكان سكيف أكبرهم أثرا.

كان برين ديفيز BRYN DAVIES يعلم لويس عوض وزملاءه تاريخ إنجلترا وتاريخ الفكر الإنجليزى وكان اشتراكيا لاشبهة فى اشتراكيته، وكان من أبناء المدرسة التى تربط تطور الأفكار والمؤسسات بتطور اقتصاديات المجتمع ووسائل الإنتاج وأدواته. وكان ديفيز شديد الاهتمام فى محاضراته بأن يشرح لتلاميذه البطانة الدينية التى كانت تصاحب ظهور الطبقات وصراعاتها داخل المجتمع الإنجليزى.

أما المؤثر الكبير الآخر فى حياة لويس عوض العلمية والفكرية أيام الجامعة فكان الأستاذ أوين هولواى OWEN HOLLOWAY وكان متواضعا

وبودا لكنه متحفظا فى مخالطة الطلاب. وكان علمه غزيرا فياضا إذا بدأ بالكلام لا يتوقف ولكن كانت لديه مشكلة خاصة وهى أنه لحق ثقافته وسعتها كان يتكلم أحيانا فوق مستوى التلاميذ. ولم يكن ذلك لصعوبة لغته أو غموض لغته بل كان لتناوله أفكارا ومقولات أعلى من مدارك الطلاب أو خارج مجال علمهم. وهنا يقول لويس : «وأكاد اجزم أنى كنت أكثرهم استفادة مما يقول ...»

كان هولواى من المهتمين بالاتجاه العلمى فى نظرية النقد الأدبى وعلم الجمال، ذلك الإتجاه الذى يربط بين النقد وعلم النفس ويقوم بدراسة الاستتيكا على مبادئ السيكلوجيا ويحاول أن يحطم مقولات الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق الموروثة عن فلسفة كانط، ويحل محلها نظرية نسبية القيم. ويقوم هذا الإتجاه على محاولة الاستجابات الجمالية الشعورية لتجارب العمل والتحليل النفسى ولنظرية الرموز.

وكان أهم القائمين بهذه الثورة فى انجلترا يومئذ هما الأستاذ ١٠١ ريتشارد A. RICHARD - ١ فى كامبريدج صاحب كتاب «مبادئ النقد الأدبى» وس . ك. أوجدن C.K. OGDEN صاحب كتاب «معنى المعنى» وكلاهما من واضعى أسس السيمانطيقا SEMANTICS الجديدة أى علم المعانى الجديد. وقد أعاره هولواى الكتابين فقرأهما ويقول لويس عوض فى أوراقه :

«لا أغالى إذا قلت إن أوين هولواى كان من أعظم المؤثرات على فكرى وثقافتى فى تلك الفترة الخطيرة من نمو النفسى والعقلى حين سقطت أمامى كل التخوم بين الثقافات والحضارات وكل الحواجز بين الأزمنة. وما أثقل دينى له».

وأعتقد أن هولواى كان له دور مؤثر فى إسقاط تلك «التخوم بين الثقافات والحضارات وكل الحواجز بين الأزمنة والأمكنة» التى يتكلم عنها لويس عوض. وربما تم ذلك عن طريق تدريسه مبادئ النقد الأدبى وتحطيم القيم المطلقة وحللال نظرية نسبية القيم محلها وحديثه الطويل عن السيمانطيقا الجديدة. وكان الطريق الآخر هو تدريسه لمادة «المؤثرات الأجنبية فى الأدب

الإنجليزي» في قسم الامتياز. وهو الذي دل لويس وزملاءه على تأثير الأدب الفرنسي الساحق على الأدب الإنجليزي في كافة عصور التحول من مدرسة البلياد PLEIADE إلى تريستان كوريبيير TRISTAN CORBIERE ولافورج LAFORGE ومارسيل بروست MARCEL PROUST ومدرسة المونلوج الداخلي وتأثير الأدب الروسي على القصة الإنجليزية الجديدة ص ٥٨٦.

ولا شك أن هذه الدراسة هي التي جذبت لويس عوض إلى الأدب المقارن فحاول تطبيق أسسه في دراسة الأدب العربي والأدب المصري على السواء وتحديدًا في أبحاثه عن «المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث» وكتابه «على هامش الغفران» وكتابه «أسطورة أوريسست والملاحم العربية» ثم كتابه «مقدمة في فقه اللغة العربية» الذي قام الأزهر بمصادرته.

وهذه الدراسات والأبحاث هي التي أثارت على لويس عوض حملات شرسة وظالمة لم تتوقف حتى بعد رحيله عن هذا العالم.

وإذا كان ديفيز وهولواي قد أثرا في شخصية الباحث والناقد عند لويس عوض، فإن سكيف كان له تأثير أكبر في لويس عوض الفنان وهو يؤكد هذا بقوله:

«وأعتقد أن سكيف كان أكبر موثر في نموي الفني خلال سنوات الطلب في الجامعة. أقول «الفن» لأن برين ديفيز وأوين هولواي كانا يخطبان العقل، ولا أنكر أن الوجدان كان له مقام كبير فيما يسردان من معلومات أو يقدمان من نقد وتحليل. وقد كان علمهما الغزير ينسبني «جوهراً» ما دخلت كلية الآداب لا تعلمه، وهو تنوق الشعر والنثر والمسرح، وليس مجرد تكيس المعلومات حتى أكون دائرة معارف متنقلة كنستاني ديفيز وأستاني هولواي.

كان سكيف وحده هو القادر على تأصيل هذا الجوهر في نفسي أنه كان أقرب إلى الفنان منه إلى الأستاذ، وكان رخيخ الصوت محبا لإلقاء الشعر وتمثيل المسرح. وكان مقنيا هاويا من طبقة الباريتون.

وحين كنت اختلف إلى محاضرات سكيف بمعدل أربع ساعات في الإسبوع (ساعتان للشعر وساعتان للمسرح) لم أكن انتظر أن اتلقى

منه علما وإنما كانت عند سكيف قدرة سحرية على إبراز نبض الشعر  
والمسرح وإشاعة الحياة والألوان في كل ما يلقي حتى لتكاد تحس  
أنك تعيش داخل سفيرة عزيزة ولم يكن يفعل هذا في مطالعاته العامة  
فقط بل كان يفعله أيضا معنا نحن حلقة تلاميذه الأحد عشر في  
المحاضرات. ومازالت أذكر كيف قضى سكيف ساعة كاملة يجولنا  
مواطن الجمال في سونيّة شكسبير المشهورة :

When to the sessions of sweet silent thought :

جمال الجرس وجمال المعنى وجمال العروض ....

هذا بوضوح سر اعجاب لويس عوض وتقديره لأستاذه سكيف، والذي  
جعله يهدي ديوانه الأول والشهير «بلوتولاند وقصائد من شعر الخاصة» إلى  
سكيف، وليس هناك أى شئ آخر مما ذهب إليه الأستاذ محمود محمد شاكر  
وغيره عن علاقة سكيف بالمخابرات. وقد تعرض لويس عوض بصراحة لبقيّة  
الاساتذة الإنجليز، وكان شديد الوطأة في نقده لمسالبهم العلمية وتناقضاتهم  
الأخلاقية ومنها العمل بالمخابرات. وليس أدل على ذلك من نقده اللاذع  
لمواقف أستاذه روبرت فيرنز رئيس قسم اللغة الإنجليزية الذي اختار له  
موضوع «لغة الشعر في النظرية والتطبيق في الأدبين الإنجليزي والفرنسي».  
وكان فيرنز صاحب نفوذ كبير في (كلية الملك) KING'S COLIEGE في  
كامبريدج، فحجز للويس مكانا في هذه الكلية التي كان يحجز فيها  
اللوردات أماكن لأولادهم عندما يولدون. ومع ذلك لم يسلم من نقده أو  
سخريته.

فقد كان فيرنز متيحرا في اليونانيات القديمة إلى حد أنه اضطلع بترجمة  
الشاعر كاليماخوس الشهير في زمن بطليموس فيلادلف. وكان متيما بشعره  
وبشعر ثيوقرط، مؤسس المدرسة الباستورالية أى تقاليد شعر الرعاة وشعر  
الطبيعة. لكن لويس عوض يقول أن هذا لم يكن له إلا سبب واحد عند فيرنز  
الارستوقراطي هو حب المعاصرة وحب تزييف البساطة في الشكل إلى حد  
الاتقان وهو جوهر الارستوقراطية في ثقافة أكسفورد وكامبريدج.

وحين عاد لويس من إنجلترا في ١٩٤٠ وجد أن فيرنز قد سلم رئاسة  
القسم إلى سكيف وانتقل إلى مكتب الرقيب العام في مبنى وزارة الداخلية

بعد بداية الحرب العالمية الثانية. فأعرب د. لويس عوض عن استنكاره لهذا المسلك بقوله : «وكنيت أعجب لهذا التناقض في شخصيته ولا أتصور أن عالماً أكاديمياً يرضى لنفسه أن يترك الجامعة ليعمل رقيباً عاماً». لكنه لم يلبث أن اكتشف أن هذه سمة أخرى من سمات الأريستوقراطية الإنجليزية ودهاء الإستعمار وبعائته.

حين تذكر أن لورد كرومر كان مختصاً باليونانيات القديمة ومع ذلك فقد كان يعمل في إدارة الهند ثم حكم مصر نحو ربع قرن من دار المعتمد البريطاني وإن نائب الملك في الهند وغيرهما من أقطاب الإدارة في الإمبراطورية البريطانية كانوا يدرسون الكلاسيكيات أو الدراسات الإنسانية بصفة عامة تطبيقياً لنظرية عامة كانت تتريد في جامعات إنجلترا وفرنسا تقول إن دراسة اليونانيات واللاتينيات والإنسانيات بصفة عامة ليس بالضرورة من أجل البحث الأكاديمي وإنما هي تدريب ممتاز على فن إدارة البشر لانها بمثابة تدريب في الحكمة والتفكير والإستفادة من التاريخ والإعتماد على رؤية الأشياء والأشخاص عن بعد.

معنى هذا الاكتشاف أن مسلك فيرنز لم يكن خروجاً على المألوف بين تلك الطبقة المهتمة بحكم العالم وإدارة البشر بل أقول إنه كان سمة من سمات الأريستوقراطية الإنجليزية أو ربما تقليد من تقاليد العقليّة الإستعمارية آنذاك. و من أجل هذا كان د. عوض يحذر من مكر الانجليز ونفاقهم وذلك في مقالاته عن «اللاتين والسكسون» وكانت في الوقت نفسه من أسباب حرصه على الاهتمام بالكلاسيكيات واستمرار دراستها في الجامعة مثل أستاذه طه حسين.

لكن هذا كله لا يقلل من ثل الدور الذي لعبه هؤلاء الأساتذة الإنجليز في توسيع آفاقه وتعميق ثقافته وتربية حاسته التاريخية وإثراء أحاسيسه الفنية. باختصار في أعداده كباحث وناقد وأستاذ في الأدب. فقد ألتهم د. عوض على أيديهم كما يقرر حضارة أوربا وتاريخها وأدائها من الإغريق والرومان والعصور الوسطى حتى العصر الحديث، إلا أن الإطار الفكري لرؤيته الثقافية والاجتماعية والسياسية فقد تشكل أساساً من ارتباطه بثورة ١٩١٩ وكتابها ومفكرها كالعقاد وسلامة موسى وطه حسين.

وقد قرأنا أن استاذنا العلامة برين ديفيز كان اشتراكيا وهو الذى أعار  
لويس عوض كتاب «رأس المال» لكارل ماركس وقراءه وأن أستاذنا أوبن  
هولواى الشيوعى الفارق فى انبيات المانية الجبلية هو الذى أعاره ثلاث كتب  
لاتجلىز هى «ديالكتيك الطبيعة» و«الرد على دورنج - ANTI - DUHRING» ثم  
كتابه «رسائل عن فيور باخ» وعرفه ببوكانين وبولخين وأعطاء كذلك كتاب  
جون ريد «عشرة أيام هزت العالم» لكن ميله إلى الاشتراكية كان سابق على  
دخوله الجامعة بتأثير سلامة موسى الذى نما فى لويس عوض «عقلية المفكر  
الاجتماعى بمؤلفاته» وبـ «المجلة الجديدة» .

وسلامة موسى هو الذى عرفه بتاريخ مصر القديمة - فقد كان على حد  
قوله من درأويش مصر الفرعونية، فأيقظ عنده الاعتزاز بهذه الحضارة  
العظيمة ولويس عوض يقول ان قريته «شارونه» كانت عاصمة لمصر القديمة  
بل لعلها كانت مركز تجميع الثوار أيضا فى تلك الفترة البعيدة. وكان أهل  
شارونة يحسون بهذا الشعور الوطنى احساسا قويا حتى أن بعض العوضية  
(أسرة لويس عوض) يتصورون أحيانا أنهم أحفاد الفراعين العظام، ويرتبط  
هذا بالتاريخ الحديث حين نعرف أن محمد عبدالصمد عمدة شارونة، كان من  
أبطال ثورة عرابى المطاربين.

فكل شئ يجرى فى حياته الفكرية على رقعة التاريخ الوطنى لمصر.  
فالفرعونية لم تكن ميتة، وأحيائها سلامة موسى. كانت فقط مطمورة بفعل  
حكم اجنبي جائر لمئات السنين. لكنها كانت حية ضمن تقاليدنا الثقافية  
والاجتماعية، وجاء فك رموز حجر رشيد ومعرفة حروف اللغة الهيروغليفية  
بمثابة البداية لقراءة الآثار المكتشفة والتوثيق الصحيح لمنجزات هذه  
الحضارة التى لازالت تبهر العالم كل يوم.

وقد ثارت معركة الفن القومى فى الثلاثينيات بمناسبة بناء ضريح سعد  
زغلول فطالب البعض بأن يكون طرازه اسلاميا، ولكن الرأى الذى انتصر كان  
بناؤه على الطراز الفرعونى، وهذه هى الفترة التى بنيت فيها محطة الجيزة  
وفيلما عثمان محرم فى شارع الهرم.

وفتح باب الجدل حول شخصية مصر بين العروبة والفرعونية وحضارة  
البحر المتوسط. وقد شارك فى هذا الجدل أكبر اعلام الفترة. شارك فيه طه



حسين وسلامة موسى وهيكال والعقاد. وقد كانت دعوة ساطع الحصري للقومية العربية أحد مفجرات الجدل في هذه القضية - والمعركة لا تزال مفتوحة إلى اليوم بعد خمسين عاما ويضراوة أشد.

ما يهمنا في ذلك كله هو هذا المناخ الثقافي والسياسي الذي تشكلت في ظله الخطوط الأساسية لفكر لويس عوض، في فترة دراسته بالجامعة بين ١٩٣٢ و ١٩٣٧ قبل سفره لانتجلنا للحصول على الماجستير.

لم تكن الفرعونية انز أفكارا خيالية يروج لها سلامة موسى بل كانت واقعا ثقافيا وشعوريا حياتيترجم نفسه في حياة الشعب وقواه الحية ويعبر من خلال الجماهير والقيادات الثقافية، ويفرض نفسه في جو الحرية الليبرالية السائدة آنذاك<sup>(١١)</sup>.

وبالنسبة للثقافة العربية والادب العربي لم يكن لدى سلامة موسى ما يعطيه أو ما يفيد دارس مثل لويس عوض لأن سلامة موسى يرى أن الادب العربي القديم كان معظمه نتاج لعصور الانحطاط فهو ادب ملوكي كتب لتسلية الحكام والسلطين وليس فيه اعتبار للإنسان الفرد ولا للشعب ككل. فهو ادب يعادى الثورة والتقدم ولا يمكن أن يكون مصدر إلهام للأجيال الجديدة لأنه يعلم عادة الخنوع والاستسلام. وهذا رأى غير مشجع على الاهتمام بدراسة هذا الادب طبعاً لذلك ابتكر لويس طريقة للتثقيف الذاتي اعتمد فيها على النقد الذي كان ينشره العقاد وطه حسين.

فكان إذا قرأ كتاب العقاد عن المتنبي مثلاً قصد إلى دار الكتب واستعار ديوان المتنبي وأنكب عليه عدة أسابيع محاولاً استقصاء الظواهر التي رصدتها الناقد في شعره.

وقد يستعين ببعض طلبة قسم اللغة العربية لفهم ما استغلق عليه. فإذا قرأ كتاب طه حسين «رجعة أبي العلاء» انطلق لدار الكتب واستعار «سقط

---

(١١) راجع كتاب «كتب وشخصيات» للمفكر الإسلامي الراحل سيد قطب. حيث يقول «وحيثما سار المصري الآن يجد مصر القديمة العريقة ماثلة في الآثار والتماثيل والكتابات الأثرية، سارية في العادات والتقاليد والاساطير التي صانها الزمن من يد النسيان، ونقلها نقلاً أميناً خلال هذه الأجيال. بذلك في عرضه لكتاب الأديب الصحفي الكبير عبدالقادر حمزة. «على هامش التاريخ المصري القديم».

الزند، و«لزوم ما يلزم» استعارة خارجية وفعل بها نفس ما فعله مع المتنبي. «وقد نجح معنى - فى غيبة المعلم - منهج قراءة النقد قبل قراءة النص. لكنه منهج ناقص لأنه شكل ذوقى وفهمى بأفكار مسبقة عن الأدب العربى القديم.» (أوراق العمر - ص ٤٦٧) .

ومن الملاحظ أن علاقته بهذين العملاقين لم تستمر على مستوى واحد، وفى الوقت الذى بدأت فيه هذه العلاقة تقوى وتتوثق بطله حسين، نجدها قد أخذت فى الذبول أو الضعف مع العقد. وكان ذلك بسبب تعاضل دور طه حسين فى قيادة المثقفين وبنافعه القوى عن استقلال الجامعة.

فنحن نعرف أن لويس عوض تعلق بالعقاد فى شبابه لأنه كان أكبر مدافع عن مبادئ الحرية والاستقلال والديمقراطية كما كان رائداً من رواد التجديد فى الشعر الحديث. فقد أنشأ هو والمازنى وشكرى مدرسة الديوان التى دعت إلى هجر القصيدة التقليدية وشعر المناسبات الذى كان يمثل شوقى إلى شكل حديث للقصيدة يتيح للشاعر أن يعبر عن مشاعره وأفكاره بصدق لكن الأمور تدهورت بين العقاد والوفد فطرد منه وانضم إلى خصومه تحت وطأة أزمة خطيرة جعلته يتنكر لكل شئ.

وكانت صدمة لويس فى العقد عنيفة جداً، فقد ذهب لزيارته حين تهيأ للسفر لانتجرا فى ١٩٣٧ ليخبره بأن الموضوع الذى قبلت جامعة كامبريدج تسجيله للدكتوراه هو «تقاليد التعبير الشعرى فى الأدبين الانجليزى والفرنسى» أى أن الرسالة سوف تكون حول «لغة الشعر»، وإذا بالعقاد ينفجر فى سيل من السخرية المريرة التى سببت له ألماً شديداً. قال:

«ولماذا تضيعون الوقت على هذه الموضوعات المنعزلة عن الحياة؟ لماذا لا تكتب رسالة فى موضوع : نداء الباعة فى الشوارع؟ ان نداء الباعة فيه دلالات تعرف منها خصائص كل أمة. يجب أن تكون الأبحاث الجامعية أقرب إلى الحياة الواقعية.»

ويندهش لويس عوض بقوة حين يحس أن العقد كان يتكلم فى جدية مطلقة :

«ولم ادر ماذا اقول فنذكرته في ادب أن الجامعة تعدني لكي اكون مدرسا للادب الإنجليزي فلا بد أن تكون أبحاثي كلها متصلة بالادب الإنجليزي. فلأخذ العقاد يهاجم الجامعة والجامعيين ويتهممهم بالانفصال عن الحياة».

ولم يجد لويس عوض مبررا لهذه الحملة فازداد استياءه وخرج كاسف البال. كان ذلك في سبتمبر ١٩٣٧، وكانت آخر مرة يزور فيها العقاد - وفي محاولة لاستقصاء الحقيقة لهذا التحامل في موقف العقاد يقول لويس عوض:

«وكنت أعلم أن العقاد كان لا يحمل حبا للجامعة والجامعيين. وكان في كلامه لا يخفي زرايته بالجامعة. وكنا نعزو غضبه على الجامعة إلى أنه لم يكن يحمل إلا الشهادة الابتدائية ولعله كان يتمنى أو ربما حاول أن يكون استاذًا في الجامعة حتى ولو بالانتداب ولكن التشدد الجامعي المعروف في المؤهلات الشككية حال دون ذلك «ومع ذلك فقد كان برأس العقاد من العلم ما يربو على علم خمسة أساتذة مجتمعين من تخصصات مختلفة».

ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك أسبابا أخرى أدت إلى تنكر العقاد لكل ما كان يمثل في أذهان الشباب، قائلا :

«وقد كنا نسمع في تلك الأيام أن العقاد بعد طرده من الوفد في ١٩٣٥ من بفترة عصيبة امتدت سنوات حتى انضمامه إلى السعديين في ١٩٣٨ وأنه عاش بلا موارد وعرف الضنك الحقيقي الذي جعله فيما قيل باع مكتبته وفكر في الانتحار. وربما كانت تطبيقاته الغريبة التي ذكرتها مجرد انعكاس للمرارة العميقة التي كان يحس بها آنذاك. على كل فقد جعلته تلك الأزمة الرهيبة يتنكر لكل ما كان يمثل في أذهان الشباب في جيل. فتحول إلى كتابة «العبقريات» الدينية وأجر قلعه للسعديين بل وأكبر من ذلك نظم القصائد في مدح الملك فاروق. وأصبح لا شاغل له إلا هجاء الشيوعية والشيوعيين وكأنما كان يرى الروس قادمين. واشتغل في اخبار اليوم وأعلن الحرب على حركات التجديد في الشعر» (أوراق العمر ص ٤٧٧).

هكذا انفصلت العلاقة العاطفية والفكرية التي ربطت لويس عوض بالعقاد حين تنكر هذا الرائد لمبادئه، وأن كان لويس عوض يشهد للعقاد أنه ظل لأخر لحظة في حياته ضد جميع النظم الشمولية كالشيوعية والنازية والفاشية الدينية على وجه الخصوص.

. ومهما كان الأمر، فإننا نلاحظ من خلال ما كتبه لويس عوض، أنه في مقابل التراجع الذي انحدر اليه موقف العقاد، نجد التصاعد السريع والفعال في موقف طه حسين في قيادة المثقفين.

«ففي فبراير ١٩٣٢ أرادت حكومة صدقي أن تقوم كلية الآداب بمنح الدكتوراه الفخرية لأربعة من أقطاب السياسة المصرية، ورفض عميدها طه حسين، فالتجأت الحكومة إلى كلية الحقوق وكان لها ما أرادت. ولكن معارضة طه حسين انتهت بنقله من الجامعة إلى وزارة المعارف في ٣ مارس ١٩٣٢، ثم بإحاليته إلى المعاش في ٢٩ مارس ١٩٣٢ لرفضه العمل مع حلمى عيسى باشا وزير المعارف، وكان لاتصاء طه حسين عن الجامعة سوى عظيم فأضربت الجامعة شهرا أو يزيد، وتحول طه حسين إلى رمز لاستقلال الجامعة وصمودها أمام السلطة التنفيذية. ليس فقط بين المثقفين ولكن أيضا على المستوى الجماهيري» (الحرية ونقد الحرية ص ١٠).

ولويس عوض يقرر أن هذه الفترة هي التي برز فيها طه حسين لأول مرة على قدم المساواة مع العقاد قائدا للمثقفين الرأسماليين المناضلين ضد الملك وأصحاب المصالح الذين كان يمثلهم صدقي باشا. وبلغت الواقع الاقتصادي والاتحاد المصري للصناعات، الذي كان صدقي باشا قطبا من أقطابه ثم رئيسا له وهو تحالف بين الرأسمالية الأجنبية الضخمة في مصر والرأسمالية المصرية الوليدة. وفي هذه الفترة برز طه حسين شخصية شعبية يهتز لها وجداء الجماهير بعد أن كان في العشرينات مجرد استاذ جليل يشهد الكل بعلمه العظيم ولكن ينظر الناس شزرا لبعض آرائه الغربية في تاريخ الأدب وينظر الناس في فتور ان لم يكن في ضيق إلى آرائه المتعالية في سياسة الشارع وفي السياسيين

الجماهيرين، فماذا حدث حتى تحقق هذا التحول الكبير الذي تبلور في أحداث ١٩٣٢ وما فتئ يتبلور بإطراد سنة بعد سنة وبلا انقطاع في شخصية طه حسين حتى غدا أعظم قوة ديمقراطية راديكالية في مجال الفكر والأدب في مصر وفي مجال العلم والتعليم قبل ثورة ١٩٥٢،

كانت نقطة التحول الهامة في حياة طه حسين وفي تحوله الروحي هي انتقاله من الأحرار الدستوريين معسكر الصفوة حيث كانت الحرية تعنى «العقل» المثقف لا حرية المجتمع بأكمله معانيه، كانت حرية الأستاذ في أن يبحث وأن يفكر وأن يعبر وأن يتحدى كل قيد فرضته التقاليد المتحجرة أو عواطف الدهماء وجهلها على حرية البحث والفكر والتعبير، باختصار كانت حرية الصفوة الثائرة من العقلانيين الأريستوقراطيين على الجمود والمسلمات والخزعبلات والعاطفة الصاخبة التي تمنع الأفراد والجماهير من إدراك الحقيقة، حرية شبيهة جدا بما كان يدعو اليه الفلاسفة في عصر «التنوير» الأوربي. ولاشك أن طه حسين في العشرينات وما قبل العشرينات، وجد في مثقفي الأحرار الدستوريين من أمثال لطفى السيد وعبد العزيز فهمي وعلى عبدالرازق ومحمد حسين هيكل، وهم مثقفوا الأقلية المعزولة عن تيار الجماهير وربما في بعض زعمائهم مثل عدلي يكن وعبد الخالق ثروت، وهم زعماء الأقلية المعزولة عن حركة الجماهير، هذا الوفاء الذي يمكن أن يحمي العقلانية «المصرية المتحررة»، بل وهذا العنصر الذي يمكن أن يتبنى مدرسة «التنوير» وقد أثبتت تجربة «الشعر الجاهلي» صدق اختياره كما أثبتت تلمذته ثم زمالته وصدافته للطفى السيد أن العقلانيين الأحرار في مصر كانوا قادرين بالفعل على أرساء التقاليد الجامعية الراقية وحماية البحث العلمي وتحرير المرأة بالعلم والتعليم. (الحرية ونقد الحرية - ص ١٢).

ولويس عوض كعادته لا يترك شيئا دون دراسة أو تمحيص وهو يحاول أن يستقصى الأسباب الحقيقية لتحول طه حسين من معسكر الصفوة في حزب الأحرار الدستوريين إلى ما كانوا يسمونه بديمقراطية الرعاع في حزب الوفد ويقول أن أحدا لم يحاول أن يسبر أغوار هذه الفترة الغامضة في نمو

طه حسين الروحي، والذي جعلت منه أكبر طاقة ثورية في كفاح مصر الثقافي الديمقراطي الليبرالي منذ ديكتاتورية صدقي الأولى عام ١٩٣٠. ويرفض أن يفسر تعاطف طه حسين مع الوفد في تلك المرحلة الدقيقة بأسباب شخصية، ويرى أن سبب هذا التحول في موقع طه حسين السياسي والاجتماعي هو احساسه منذ آلت زعامة الأحرار الدستوريين إلى محمد محمود باشا ونظرائه بعد وفاة علي يكن وعبدالخالق ثروت أن هذا الحزب لم يبق منه الا هيكله الخارجي، أما مضمونه الحقيقي فقد مضى وانقضى بذهاب جيل المستنيرين، فلم يبق من حكم الصفوة الممتازة بالعقل والثقافة وبالحسب والمال الا حكم الفطوسة الممتازة بالحسب والمال من دون العقل أو الثقافة فقد كان يروى عن محمد محمود، صاحب اليد الحديدية، أنه كان صاحب ذلك القول المشهور : «أنا ابن من عرض عليه الملك فابى».

ثم يصل لويس عوض إلى لب الموضوع حين يقول :

«هكذا بموت علي يكن وعبدالخالق ثروت طار حلم الديمقراطية الاثينية ... ذلك الحلم الذي طالما داعب خيال لطفى السيد وطه حسين وأرستقراطية مصر الفكرية، ولم يكن هناك بد من الاختيار المبرر بين الملكية المطلقة المتعالية على حكم العقل والقانون وبين حكم الشعب. أما لطفى السيد وعلى عبدالرازق ومصطفى عبدالرازق فقد اعتزلوا السياسة بكل معنى حقيقي وعكفوا على العلم والتعليم وأما طه حسين فقد اختار جانب الشعب و«الدعماء» كما كان صدقي باشا يسمى رجل الشارع في مصر». (الحرية ونقد الحرية ص ١٤).

ومن هذا التحليل البارع الذي قممه لويس عوض نتكشف لنا الآن حقيقة هذا التحول وغايته، ويحق لنا أن نقول أن هذا التحول الروحي والايديولوجي نقل الدكتور طه حسين من موقع الولاء إلى الطبقة إلى موقع الولاء للشعب كله. أي أن ولاه اتسع من ولاء لقضية الصفوة أو النخبة أو الطليعة الفكرية إلى ولاء لأعرض طبقات الشعب كله وقضاياها الأساسية في الحرية والعدل الاجتماعي وفي العلم والتعليم. وبهذا الالتزام الأصلي المتسق مع نفسه الشجاعة وروحه القوية التي مكنته له قهر كل الصعاب في حياته الشخصية

انطلق طه حسين فى خط صاعد... غايته هى حرية الشعب كله سياسيا واجتماعيا فاستحق أن يكون ناطقا باسم المعذبين فى الأرض.

لم يقف الأمر عند هذا فقد تجسد تأثير طه حسين فى حياة لويس عوض بصورة مباشرة منذ لقائه بكلية الآداب. «وبرغم أنى لم التق شخصا بطله حسين قبل ١٩٢٧، أكثر مما يلتقى طالب بعميده لهذا الأمر أو ذاك، وأكثر مما يجلس مريد على استحياء فى هامش حلقة استأذنه بحيث لا يحس أحد بوجوده. كان الأستاذ العמיד يحس بوجودى على البعد البعيد، من خلال أساتذتى الانجليز» (الحرية ونقد الحرية ص ٢٤).

كان لويس عوض يتابع محاضرات العמיד التى يلقيها على طلبة قسم اللغة العربية خلسة. وكان العמיד يسمع عن لويس عوض من الأساتذة الانجليز الذين يتحدثون عن تفوقه ونبوغه، بقصد تهينة الألمان لايفاده فى بعثة لانجلترا لاستكمال دراسته العليا.

ولزيد من هذا الأعداد رتب له أساتذته الانجليز ... محاضرة يلقيها فى نادى الجامعة بالانجليزية حول موضوع أسماء: ميزان جديد للقيم

«حاولت فيه أن أستنبط من فلسفة د. هـ. لورانس القائلة بالعلاقة الطردية بين نمو العقل والمدنية من ناحية وبين ضمور ملكة الاخصاب الجنسى من ناحية أخرى، نظرية أشمل تربط بين النمو العقلى والمدنى وبين ضمور ملكة الخلق فى كافة نواحيه، ولاسيما الخلق الفنى والخلق الأنبى والخلق الفلسفى بل والابتكار العلمى. ولم يكن هذا الا تعبيرا جديدا عن قضية قديمة هى الدعوة إلى احياء الفطرة والرجوع إلى الطبيعة، واسترداد النظرة الجشتالتية والشعور الجشتالتى بعد أن فتت المدنية الحديثة كليات الوجود إلى جزئيات عقيمة. وقد رتبته على هذا تصور اقانيم جديدة للخير والشر والفضيلة والرذيلة، سميتها «الاخلاق الجديدة» أساسها القرب من والبعد عن كليات الوجود، فالقرب كان عندى هو الخير والبعد كان عندى هو الشر». (المرجع السابق ص ٢٥).

ويواصل لويس عوض كلامه معقبا :

«وسمع طه حسين كل هذا الشطط في صبر صابر وكان قد تعلم من الانجليزية ما يمكنه من متابعة ما يقال. فلما فرغت رأيته يقول بالفرنسية للاستاذين فيرنيس وسكيف فى قسوة أبوية :

«هؤلاء الشبان يريدون هدم المجتمع». وضحك اساننتى أما أنا فخجلت، ولكن طه حسين لم يلبث أن طيب خاطرى قائلا : كنا فى سنك نفكر بهذا الاجتراء».

وهذا الكلام يدل على اهتمام ميكى لدى لويس عوض بمشاكل الحياة كما يدل على رغبة ملحة فى تجاوز الواقع واستنباط آفانيم جديدة تعيد للإنسان انسجامه مع نفسه وانسجامه مع الكون كما تكشف فى الوقت ذاته عن رعاية طه حسين للنبوغ ممثلا فى لويس عوض والكشف عن دلالات هذا الموقف من جانب الاساتذ العميد وانعكاساته على تلميذه النجيب، وهى مسألة هامة فى تكوين لويس عوض النفسى والفكرى فى تلك الفترة من حياته.

ويهمنى أن أقول إنه على الرغم من رأى طه حسين فيما قاله لويس عوض فإنه لم يتخل عنه بل دفعه إلى الامام وحماه من ضغوط كثيرة مارسها أحد اعضاء اللجنة الاستشارية للبعثات بأساليب عديدة ليضيق عليه بعثة كاميريدج مقابل بعثة للحصول على دبلوم من جامعة اكسنتر يعود بعده ليعمل مدرسا بوزارة المعارف (التعليم حاليا) لم يتدخل طه حسين مباشرة فى هذا لكننا نحس أن وجوده على رأس كلية الآداب كان يزود لويس بطاقة من الصبر والصمود على مقاومة الا عيب ذلك الموظف. كان اسمه ابراهيم رمزى كتب مسرحية كوميدية واحدة هى «دخول الحمام مش زى خروج» (يوميات طالب بعثة - ص ٣٣).

كان طه حسين يحرص على بسط رعايته لتلاميذه هنا وفى الخارج كما كان يحرص على مد جسور للمودة والصدقة بينهم. فحين ذهب لويس عوض فى صحبة استاذاه هولواى ليشكر طه حسين على البعثة قبل سفره يصف لويس عوض هذا قائلا :



«فدخلت على طه حسين وأنا أقاوم جلافة الخجل التي ورثتها عن منبتي الريفي. واستفاض معي طه حسين فيما سألناه في بلاد الإنجليز من علم وتقالييد اجتماعية ثم قال: ان نزلت باريس فحاول أن تتصل بمحمد مندور ويشعيرة وعلى حافظ، فهم هناك منذ سنوات طويلة. وبدأ على وجهه شيء من الامتعاض، لا أدري، لأن أعضاء هذه البعثة للنسبية كما كنا نسميها، اطالوا الإقامة في بلاد الفرنجة نحو ثماني سنوات، أكثر مما تقتضيه حاجة الدراسة المنتظمة. قال: على كل حال سوف أزور باريس في الصيف القادم، وأمل أن أراك هناك».

ونذهب لويس عوض وزار العميد في باريس فنصحته بأن يقرأ كتاب «الخصائص» لابن جني لينتفع به في بحثه في تقاليد الشعر الإنجليزي والفرنسي التي كان يدرسها، وهو موقف مغاير لموقف العقاد.

وتكررت هذه اللقاءات المثمرة، كما حدث اللقاء بين لويس عوض ومحمد مندور أيضاً ونشأ بينهما نوع من الصداقة العظيمة المثمرة أيضاً. بالإضافة إلى ذلك، فإن حماس طه حسين واستجابته لمطالب المبعوثين، كان له دور في تقوية الاحساس بالانتماء لهذا الوطن العريق.

وفي هذا الصدد يذكر لويس عوض انه احتاج لمبلغ ثلاثين جنيهاً اضافي لدفع ثمن فواتير مراجع وترجم كتاب «فن الشعر» لهوارس عن اللاتينية وأرسله إلى احمد أمين لنشره في لجنة التأليف والترجمة والنشر مقابل هذا المبلغ، وإذا بطه حسين يتدخل من تلقاء نفسه لدى البعثات لتنبه على مستر واطسون مدير البعثة التعليمية بلندن ليرسل شيكا بالمبلغ إلى لويس عوض لشراء مراجع على نفقة الدولة.

والأجمل من هذا أنه احتفظ بالكتاب عنده، حتى عاد لويس من الخارج فاقترح عليه أن يتقدم به للحصول على درجة الماجستير من قسم اللغة اليونانية واللاتينية تحت إشرافه. يقول لويس :

«فقبلت وقرأت عليه الكتاب على خمس جلسات وقومت ما اراد أن أقومه فيه، وحذفت منه فصلاً، بناء على توصيته، فصلاً عن المجمع اللغوي ونظرية النقاء اللغوي كنت قد حاولت فيه أن أبين أن هوراس

امام المحافظين بين اللاتين يعد ثوريا إذا قيس بسدنة اللغة عندنا. ولم تتم المناقشة لأن استاذ اللاتينية، الدكتور سليم سالم اشتد معه واتهمه بالخروج على النص لأنه ترجم كلمة البسلة «بكلمة الفول» وأنه قال «يا آل بيزو، لو انكم شاهدتم «ولم يقل» يا آل بيزو، لو انكم دعيتم لمشاهدة «وهنا صرف لويس عوض نظره عن الموضوع واكتفى بأن معه ماجستير من كامبريدج.

وهذا الفصل الذى حذفه طه حسين يكشف لنا عن انشغال لويس عوض بقضية النقاء اللغوى وما يترتب عليها منذ وقت مبكر، وهو الامر الذى تناوله فى كتابه المصادر «مقدمة فى فقه اللغة العربية».

لكن طه حسين بهذا الاهتمام الذى اعطاه للويس عوض ضرب أروع الأمثلة فى رعايته للنبوغ بطريقة عملية فعالة لا تقف عند تذليل المشاكل بل كان يتابع علميا وينصح ويقترح مما يضيف إلى عمل التلميذ ويوفر عليه الجهد والوقت. وليس هناك تعليل لهذا الموقف الا أن يكون الإيمان بهذا الوطن ممثلا فى ابنائه النابهين.

لم يكتف طه حسين بالتعليم والتوجيه وإنما تقدم حتى كاد أن يتول الامر بنفسه، وهذا يعد فى نظرى قمة الولاء للوطن ومصالحه العليا. وأنا انتهز الفرصة لأهدى هذه القصة لمن يريدون أن يعرفوا كيف يكون الانتماء للوطن، كما اهديها ايضا لمن يتاجرون بهذه الكلمات دون صدق القول أو صدق الفعل.

وأنا لم أعرض هذه الأمور من أجل هذا الغرض طبعاً، وإنما لغرض أهم واسمى وهو أن اصور المناخ الثقافى والإجتماعى والسياسى الذى عاش فيه لويس عوض، وانعكاسات هذا المناخ على فكره وحياته، بل على تكوينه الليبرالى الذى حماه من الانزلاق إلى التطرف... يمينا أو يسارا.

وباختصار أقول أن غرضى من الحديث ببعض التفصيل عن علاقة لويس عوض بالعمالة الثلاثة العقاد وسلامة موسى وطه حسين هو البحث عن مراكز الاستقطاب أو بتعبير أبسط، جوانب الجاذبية الشخصية التى كانت تستهويه وتشده بقوة إلى هؤلاء الأقطاب، وما هى دلالة ذلك بالنسبة

لشخصية لويس عوض نفسه. الا يقال فى الامثال: «قل من هو صديقك، اقول لك من أنت».

فنحن نلاحظ مثلا أن هذه العلاقات قامت اساسا على أرضية الكفاح الوطنى بما اكتشفه من مد وجزر فى الفترة ما بين ثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢. فنجد لويس عوض فى وقت ما مهموما بمهمة التوفيق بين هؤلاء الثلاثة على المستوى الفكرى ثم فى وقت آخر، وما يمكن أن نسعيه مرحلة الفرز والاختيار، نجده يفرق بينهم على المستوى الاجتماعى.

«كانت مشكلتى أن أوفق بين مثالية العقاد الجوانية المتعالية واقانيه المطلقة الشامخة، وبين مادية سلامة موسى العلمية الباردة، وبين عقلانية طه حسين المتأججة المركبة تركيبا غريبا من قوانين التوازن الكلاسيكى والاستقرار الكلاسيكى وقوانين الثورة على التوازن والاستقرار وكأنها جدلية عظمى متسقة ومضطربة مما ابتكرها فيلسوف مجهول تحول ظله فى منطقة ما بين ديكاوت وهيجل». (الحرية ونقد الحرية ص ٢٤).

لكنه وحد بينهم فى الموقف من الدين. فهو يذكر أن سلامة موسى كان دائم الدعوة للإهتمام بدراسة حضارة مصر الفرعونية وكان عنده شموخ القبطى المتمسك بأصلايه الفرعونية حضارة وامجاداً. ، الا أنه لا يعتقد «أن سلامة موسى كان مسيحيا الا بالميلاد. فقد كان يضع جميع أديان التوحيد فى سلة واحدة، وكان يتكلم عن الثالوث الأزوريسى كما يتكلم عن الثالوث المسيحى. وكان عاجزا عجزا تاما عن الميتافيزيقا بسبب تكوينه العلمى فكان ينظر إلى كافة الأديان من وثنية وتوحيدية نظره إلى ظواهر أنثروبولوجية».

ويكاد يقول الشئ نفسه عن العقاد وطه حسين :

«وجدت سلامة موسى صريحا فى اشتراكه صريحا فى زندقته، بينما وجدت العقاد زنديقا يغطى زندقته بمقولاته الفلسفية، فيؤله الشعراء ويسوى بين وحيهم ووحى الأنبياء ويجاهر بعدائه للاشتراكية ويدعونه للفردية. كان العمالق الثلاثة زنادقة، كل على طريقته الخاصة. كانت زندقة العقاد من منطلق مثالى، وزندقة سلامة موسى من منطلق مادى، اماطه حسين فقد كانت آية زندقته كتابه «فى الشعر

الجاهلي، الذي قال فيه صراحة ان قصة إبراهيم وإسماعيل وبناء الكعبة ليست لها حقيقة تاريخية بل هي مناقضة للتاريخ. وكان رفضه وليداً للعقلانية والمنهج العلمي،

ويلاحظ هنا أن لويس عوض يستعمل كلمة «زنديق» كنوع من المعارضة الساخرة بقاموس الرجعية الدينية والمتطرفين منهم الذين ارتدوا مسوح كرايلة محاكم التفتيش وراحوا يفتشون في ضمائر الناس ويوزعون تهم الزندقة والكفر على كل من يخالفهم في الفكر. لكن لويس عوض وهو على النقيض تماماً لا يبين أحداً من هؤلاء الأساتذة الأجلاء وإنما قصد إلى تصوير خروجهم على الفكر المعتاد أو التقليدي بالمصطلحات الشائعة ولذلك عاد إلى توضيح هذه النقطة فقال:

«فإذا كانت كلمة الزندقة جارحة فلنقل أن هؤلاء الثلاثة كان لهم فهم خاص للدين يختلف تماماً عن المفهوم العام، فهو كايما ن الفلاسفة والعلماء بعد هتك الأقنعة الاجتماعية والفكرية». (أوراق العمر من ٤٦٤).

ولا نغالي إذا قلنا ان هذا التصوير يصدق علي لويس عوض نفسه فيما يتعلق بالاديان، ولكن المهم في هذا السياق أن نادى المثقفين الكبار لم يكن يعرف للاختلافات الدينية أو التعصب أي أثر، بل كان يسوده جو الحرية الفكرية والتحرر العقلي والاستبسال في سبيل ترسيخ المناهج العلمية والتجريبية في الترية المصرية. وكان لجو الانفتاح العقلي تأثيره القوي على تكوين لويس عوض الفكرى. فرسخ في وعيه هذه الليبرالية التي تشريها في وسطه العائلى في طفولته وصباه. وبرز فيه روح المحبة والتسامح لكل الشعوب والأجناس، وحماه من التطرف القومى والتعصب الدينى. وكما يقول صديقه الدكتور شكرى محمد عياد :

«لكن بكل تأكيد لويس عوض لم يكن اطلاقاً متعصباً. وهو في رغبته الحميمة في التواصل تمنى أن تترك مسألة الدين جانباً وليكن لكل إنسان اعتقاده الخاص وأظن أن هذا فهم راق جداً، وكان ينبغي أن يوافقه الجميع عليه حتى خصومه. لأن هذا شئ بين الإنسان وربه،

فالذى يصلى متظاهرا بالصلاة اسمه منافق عند المسلمين، فما قاله  
لويس عوض ليس فيه شئ يؤذى احدا»<sup>(١٢)</sup>.

هذه إذن ساحة التوافق والتوفيق بين العمالقة الثلاثة كما صورها لويس  
عوض وكما انعكست على فكره ووجدانه.

كانت محاولة التوفيق - كما يقول - هى معاناة حياته فى المرحلة الاولى  
لكن التطورات لسياسية والاجتماعية على أرض الواقع وتبدل المواقع  
خصوصا بالنسبة للعقاد وطه حسين خفف من وطأة الحيرة عنده، ويمكن له  
من الفصل بينهما على أساس سليم. فكما أسلفنا انتقل العقاد من معسكر  
الأغلبية الشعبية إلى السعديين وأخذ يكتب القصائد فى مدح الملك وناصب  
حركات التجديد العداء وأصبح كل همه الهجوم على الشيوعية والشيوعيين -  
باختصار انتقل الى معسكر الرجعية فكرياً وسياسياً، وبهذا خرج من دائرة  
اهتمام لويس عوض وفى الوقت نفسه تقدم طه حسين من بين الصفوة  
الفكرية إلى خضم العمل بين الجماهير، ووضع نفسه فى جانب المقيمين  
والمعذنين فى الأرض يعرض قضاياهم ويشير إلى الحلول وحين انتهت  
الفرصة اتخذ أصعب القرارات وواجه أعنى قوى الانتهازية السياسية  
والرجعية الثقافية لكى يحقق مقولاته ويجعل التعليم حقاً لكل المواطنين شأنه  
شأن الماء والهواء.

فى ظل هذا المناخ القائم مال لويس عوض الى رؤية تجمع بين العدل  
والحرية وتعطى الجانب الإجتماعى اهتماماً خاصاً وقد سعاها بفلسفة  
الإشتراكية الديمقراطية .

لقد نما وعيه الاجتماعى بتأثير سلامة موسى وأساتذته الإنجليز الذين  
كانوا يمدونه بكتب ماركس وإنجلز، ثم بدا ميله إلى الإشتراكية يزداد ويتعمق  
بفعل القراءة المتصلة ومعايشة الأحداث الوطنية والعالمية.

---

(١٢) أوراق عمر لويس عوض بندوق نادى خريجي اللغة الإنجليزية فى ٢١/١٠/١٩٩٠  
حيث شارك الدكتور شكرى والدكتور مجدى وهبة والدكتور أحمد عثمان فى الحديث  
عن لويس عوض وحياته وأفكاره. ونشرت بجريدة «وطنى» فى ٢٨/١٠/١٩٩٠.

لقد تخرج لويس عوض عام ١٩٣٧، وسافر إلى إنجلترا في أكتوبر من نفس العام، بعد سنة من توقيع معاهدة ١٩٣٦ - كان قد تم تجميد حركة الكفاح الوطنى والدستورى التى كان يقودها حزب الوفد منذ ١٩١٩، وكانت المعاهدة اعترافا بالتآكل الإجتماعى الذى أصاب مصر نتيجة الأزمة الإقتصادية العالمية ١٩٣٠، مما أضر ضررا بالغا بالطبقة الوسطى التى كانت العمود الفقرى لحزب الوفد. وقد أدى ذلك إلى سيطرة الاقطاع والرأسمالية على الحزب ووجد أصحاب المصالح منهم فرصتهم فى التحالف مع الرأسمالية العالمية. واثبت هذا الموقف فشل الفلسفة الديمقراطية الليبرالية وعجزها عن مواجهة الظروف الجديدة.

كذلك كان نشوب الحرب الأسبانية بين الجمهوريين والملكيين مناسبة كشفت خيانة الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية فى أوروبا. فقد عرف لويس عوض أن الرأسمالية الإنجليزية والفرنسية والأمريكية ساهمت سراً فى بناء الحزب النازى بملايين الجنيهات لتقيم من المانيا «حاجزا صحيا» يقى غرب أوروبا من الشيوعية، كما وجد المثقفين من أبناء جيله فى كمبريدج ولندن والسوريون يتظاهرون تأييدا للجمهوريين الأسبان ويجمعون لهم المال واللبن ومنهم من لبس بدلة القتال.

هذا هو المازق الذى واجهه لويس عوض أثناء اقامته فى الخارج، فقد كان الديمقراطيون الإشتراكيون فى أوروبا أكثر تفاهما مع المانيا النازية منهم مع روسيا الشيوعية. وهنا قالت نفسى : لا ، أى شئ إلا النازية والفاشية (العنقاد / ص ١٨) .

هكذا أصبح الاستقطاب حادا بحيث أصبحت الشيوعية فى جانب والنازية ومعها كل النظم الأخرى تقريبا فى جانب آخر.. ولا مفر من الإختيار إما النازية والفاشية وإما قوى التقدم الإجتماعى. لم يصرح لويس عوض أبدا باعتناقه الماركسية، ولكنه اختار صيغة مخففة هى الإشتراكية الديمقراطية.

أيا كان الأمر ... فقد كان الكارهون للنازية والفاشية .. يتعاطفون مع الشيوعية والاتحاد السوفيتى. ولم يكن لويس عوض ليشذ عن هذا المناخ.

المهم أن لويس عوض مال بشدة إلى اليسار وارتبط بالثوريين كما اهتم بالشعراء الثائرين مثل شيلي الذي ترجم له «بروميثيوس طليقا» والذي لا يفتأ يريد مقولاته «تلهبني شهوة لاصلاح العالم». بل ان لويس عوض يعترف في بلوتولاند ويقول بضمير الغائب : «فقد انقطع عنه الوحي منذ أن عاد إلى مصر في الخامسة والعشرين ولو أنه أراد أن يقرض الشعر لما استطاع، فقد أجهز عليه كارل ماركس، ولم يعد يرى من ألوان الحياة الكثيرة ومن ألوان الموت الكثيرة الا لونا واحداً كأنما شب في الكون حريق هائل. وهو راض بأن يعيش في هذا الحريق لأن من رأى السلاسل تمزق أجساد العبيد، لا يفكر الا في الحرية الحمراء. (ص ٢٧)

### في مفترق الطرق :

في كتابه «المحاورات الجديدة» أطلق لويس عوض على نفسه لقب «المعلم العاشر» ونحن نعرف أن المعلم الأول كان أرسطو أما المعلم لثاني فكان الفارابي واختياره لهذا اللقب يؤكد اعتزازه بدوره التعليمي وبمكانته الفكرية في أن واحد، رغم أنه لم يقض في التدريس بالجامعة الا أربعة عشر عاما بين عودته من البعثة في ١٩٤٠ وطرده منها مع خمسين استاذاً آخرين بقرار من مجلس قيادة الثورة في سبتمبر ١٩٥٤، ضمن حركة التطهير. ولكنه لم يكن استاذاً عادياً وإنما كان معلماً بمعنى الكلمة: «معلماً من ذلك الطراز الذي لا يوجد الا في عصور الانتقال حيث تسقط الحواجز بين المعرفة والحياة». (مقدمة العنقاء)

كان لويس عوض إثر عودته من إنجلترا، متأثراً بمعايشته للثوريين الثوريين الأوربيين، بل ومنحازاً للاشتراكيين منهم بصفة خاصة وكان مولعاً بشيلي وشعره الثوري فكيف به وهو في مجتمع استشرشت فيه عوامل «التآكل الإجتماعي» الذي تجلى في تصدع الفلسفة الديمقراطية الليبرالية التي تبلورت في دستور ١٩٢٣، مما جعل نظام الحكم المتمثل نظرياً في ذلك الدستور هيكلاً بالياً يحتاج إلى تجديد.

«وكان لتجميد الحركة الوطنية والدستورية معا بتوقيع معاهدة ١٩٣٦، ثم نشوب الحرب العالمية الثانية اثره فى تعميق التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع المصرى وكشفها على السطح فجعل بهذا الاستقطاب الشديد بين اليمين واليسار على حساب الوسط الوفدى. كانت اوضح صور اليمين متمثلة فى جماعة الإخوان المسلمين بينما كانت اوضح صور اليسار متمثلة فى الجماعات الشيوعية المتعددة. وكان التنافس بين الفريقين على أشده لتجنيد الشباب».

فى هذا المناخ العصيب وجد لويس عوض نفسه. وكان بحكم نشأته وثقافته يؤمن بعلاقة الأدب بالأوضاع الاجتماعية كما يؤمن بأن العوامل التطبيقية فى إنتاج الأدب. وكان يعمد إلى الكشف عن هذه العوامل وأثرها فى النصوص الأدبية، كما يعمد إلى إشاعة هذه المفاهيم فى طلبته أثناء شرحه للنصوص الأدبية. وقد أشار الدكتور مجدى وهبة فى حديثه بالندوة إلى طريقة لويس عوض فقال:

«كان (لويس عوض) يلجأ إلى أطر دلالة خارج النص الأدبى الذى كان يدرسه فإذا كان يقوم بتدريس مسرحية مثلا، تجده يبحث فيها عن الأساطير التى يمكن أن يتكلم عنها من وجهة نظر أنثروبولوجية أو أنثروبولوجية ثقافية، وإذا كانت قصة نثرية فإنه كان يفسرها تفسيراً نفسياً، واستطاع فى فترة قصيرة من تدريسه لغة أجنبية لطلاب قادمين إلى الجامعة وهم على درجة من البراعة الثقافية، غير متعمقين فى أى من الثقافتين، أن يجد لغة عامة فى خارج النص، واستطاع بذلك أن يثير خيالهم ويلهمهم فى الأدب والنقد»<sup>(١٣)</sup>.

ومن هذا يتضح أن اهتمامه الأول كان بتكوين العقلية الشبابية المائلة أمامه على التفكير الحر. فهو يحاول أن يخرجها من عالم الأدب أو على الأصح من قيود النص الأدبى إلى علم الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو الأدب المقارن، كنوع من الصدمات الكهربائية لخيال الطلاب.

---

(١٣) أوراق عمر لويس عوض بنودة نادى خريجي اللغة الانجليزية.



«وهذا ماتوكده د. لطيفة الزيات فى (أدب ونقد - مايو ١٩٩٠):  
كانت بروميثيون طليقا هى نقطة انطلاق لويس عوض لتمجيد الانسان  
أينما كان يكافح لإرساء ميزان العدل. وكان هذا هو المدخل الذى  
لايلبث أن يتطرق منه إلى تاريخ الثورة الفرنسية الملتهب للمشاعر  
والخيال، وإلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية، مسقطا كل  
هذا فى نهاية الامر على الأوضاع فى مصر»

هكذا كانت طريقته فى التربية وفى التكوين الثقافى لشخصية الشباب،  
وكان هذا المنهج كفىل بأن يربط الدارس بالتاريخ الثقافى والاجتماعى  
للانسان عموما ويساعده على اكتساب الحس التاريخى الذى يجعل منه  
متقفا عصريا يتطلع إلى مزيد من التطور الاجتماعى والرقى الحضارى.

ولم يقف جهد لويس عوض عند حدود التعليم داخل حجرة الدراسة بل  
تعداها إلى ميدان النشاط الطلابى والمنتديات الثقافية فكون جماعة  
«الجرامفون» وجمع حوله عددا كبيرا من طلاب الآداب، واجذ يقدم لهم  
الموسيقى الكلاسيكية ويتيح لهم فرصة الاستماع والتذوق لفنها الراق. ومن  
خلال تعريفهم بالموسيقى الكلاسيك جعلهم «يبغضون الدمامة ويحبون  
الجمال» كان لذلك تأثيره الكبير فى توسيع آفاق الرؤية عندهم بالنسبة لمفهوم  
الثقافة. فلم تعد الثقافة عندهم مجرد نصوص من الشعر والنثر يقرأونها أو  
يستظفرونها بل هى أيضا انواع اخرى من الفنون الحية التى تخاطب الحس  
والوجدان، وتسمو بالروح إلى «فراديس تعانقت فيها عرائس الفكر وعرائس  
الشعر تحت جناحي الحرية العظيمين».(١٤)

لكنه لم يلبث أن اكتشف أن تلاميذه، ماأن يتحرك فيهم الشوق إلى المعرفة  
الحررة حتى يتم استدراجهم إلى تلك النوادى الثقافية التى كانت تجرى فيها  
السياسة وراء واجهة ثقافية. وكانوا، كما يقول فى مقدمة «العنقاء» من أقلت  
منهم من حبائل الشيوعيين وقع فى براثن الإخوان المسلمين أو غيرهم من  
النازيين والآنجلو أمريكيين، حيث كانت تكثر الكلاسيهات والشعارات  
وتصلب الأمخاخ والقلوب» وعندئذ أدرك لويس عوض أنه «لا يملك فلسفة

(١٤) مقدمة «العنقاء»

جاهزة يعطيها للجيل الجديد وكل ما يملكه هو بلطة يحطم بها أغلال الفكر واصفاد الشعور، وحين يخرج الأسير إلى الغراء يجد نفسه حرا ولكن بغير مأوى ويغير إنتماء فيسهل اصطياده لكن لويس عوض لم يستسلم للينس وقرر أن يقوم بعمل ما يعبر عن ايمانه بأن الجامعة يجب أن تكون كما كانت دائما عقل المجتمع وطلبة الشعب.

وحانت الفرصة في انتخابات اتحاد الطلاب، حين رأى الإخوان المسلمين قد حشدوا قوتهم للسيطرة على الاتحاد، فدعى عشرين طالبا من قيادات الشيوعيين والتقدميين عموما للإجتماع في بيته، وطلب منهم أن يصفوا خلافاتهم وأن يختاروا من بينهم اثنين أو ثلاثة لتمثيلهم وأن يتكثروا خلفهم حتى لا تتفتت أصواتهم دون جدوى. وكانت النتيجة فوزا ساحقا للطيفة الزيات وعباس أحمد عن كلية الآداب، ويبدو أن ما حدث في كلية الآداب تكرر في باقى كليات الجامعة وهكذا سيطر الشيوعيون والتقدميون على الاتحاد.

وبعد أيام فوجئ الناس في ١٧ فبراير ١٩٤٦ بظهور منظمة سياسية خطيرة إسمها اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال مكونة من ممثلين عن اتحاد الطلبة وممثلين عن نقابات العمال. وقد سيطر عليها الشيوعيون والطليعة الوفدية. ويصف لويس عوض هذه المنظمة بأنها خطيرة لأنها كانت بمثابة زواج رسمي بين المثقفين والعمال. وكانت هذه المحاولة الناجحة هي أهم وأخر عمل سياسى بالنسبة له. ثم اكتشف أن السياسة تحتاج إلى تنازلات لا يقبل بها إنسان مثله يريد أن يحافظ على استقلاله الفكرى، فانصرف كليا إلى التعليم وتزوج في أغسطس ١٩٤٧ من فتاة فرنسية لا تفهم شيئا فى السياسة ولا تكثر لها.

### جامع التناقضات :

منذ أن عاد لويس عوض من بعثته بكمبريدج، شرع يتحدث عن الماركسية باحترام شديد. وكان هذا اسلوا جديدا على ساحة المثقفين فى مصر. وهو ما يشهد به بعض تلاميذه الآن، وقد أصبحوا من كبار الكتاب والمفكرين. ولنبدأ بما قاله أنيس منصور :

«كانت لنا جمعية اسمها «جمعية الجراموفون» يرأسها د . لويس عوض أما أعضاؤها فهم تلامذة عبدالرحمن بدوى. نصفهم وجوديون ونصفهم شيوعيون. نصفهم عشاق ونصفهم ساسة.

فلما جاء لويس عوض يحدثنا عن الأرض والبيوت والضباب والحقول والتراث والهباب ... والعضلات والامراض والجوع والجنس والتمرد.. وكانت محاضراته عن تاريخ الرغبة فى صناعة التاريخ.. وعن الدين الذى هو سياج اخترعه الاغنياء ليصدوا عنهم اللصوص من الفقراء ومن الذى جعلهم لصوصا. انهم الاغنياء الذين سلبوهم الرغبة. ثم تركوهم يموتون جوعا... لكنهم لن يموتوا... انهم يحطمون السور الوهمى والموت الوهمى ويقتلعون الضمير الخرافى ويدلا من ان يقتلوا الاغنياء فانهم يحرقون حقولهم - أى أموالهم .. عضلاتهم.. ثم يتركونهم بفقرهم الذى لم يكن فى حسابهم .. لقد أصبح الفقراء أقوياء وأصبح الأقوياء فقراء مرتين .. من المال ومن القوة.

يا نهار أسود - قلتها بصوت مرتفع بعد نهاية المحاضرة. فمن أين جاسنا هذا الرجل. اننا لم نسمع بشئ من ذلك. ولا قرأنا فى كتاب كلمة واحدة مما سمعنا. وتذكرت فوراً ما قاله حافظ ابراهيم يصف حريقاً مروعاً. وما فعلته النيران بالناس .. فى ميت غمر سنة ١٩٠٢ بينما القاهرة تحتفل بزفاف الأمير حيدر رشدى فاضل على ابنة على فهمى باشا.

سائلوا الليل عنهم والنهارا كيف باتت نساؤهم والعذارى

ويستمر أنيس منصور فى تداعيات الموقف حتى يسرد القصيدة كلها ومن أبياتها:

أين طوفان صاحب الفلك يروى هذه النار؟ فهى تشكر الأوارا

ثم يواصل تعقيبه الرائع قائلاً:

«ولم يستطع د. عبدالرحمن بدوى أن يقوم بدور نوح فينقذنا من هذا الطوفان الذى أغرقنى ابتداء من رأسى .. ثم راح ينزل إلى قدمي

.. طوفان عجيب يبدأ من فوق .. وهو يبدأ من فوق لانتنا كنا نمشي على رؤوسنا .. وإذا بهذه المحاضرة قد عللتنى .. وقد تحيرت أول الأمر أين رأسى وأين قدمى .. فليس صحيحا إذن - ما يقوله د . بدوى من أن الشيوعيين زملائي - اتباع التفسير المادى للتاريخ - جهلة أو خونه ... ولاهم حيوانات .. فالذى تركه لويس عوض فى رأسى لم استطع أن أمحوه .. ولا وجدت سببا لذلك .. لقد كنت واحدا من مائة استمعوا اليه .. ولكن كان أثرها فى عقلى مضروبا فى مائة. كانت زلزلاء.

واكتفى بهذا القدر من تلك الحديث الممتع الذى نشره الكاتب الكبير الأستاذ أنيس منصور فى أخبار اليوم (١٦/١/١٩٨٨) يحلل فيه بمنتهى الصدق والوضوح تأثير لويس عوض عليه ويقول انه زلزال. وواضح من هذا الكلام أن لويس عوض كان يستخدم المنهج الماركس بمنتهى الصراحة والجرأة. وهذا ما يؤكد الفكر الكبير محمود العالم :

«ولعلنى أتذكر عندما أخذت اقترب منه على أرضية قلقة بين الوطنية والاشتراكية فى منتصف الأربعينيات، أخذ يحدثنى عن دراسة انتهى منها فى نقد المنهج المادى الجدلى الماركس وعجبت، فقد كنت أتصور أنه ماركسى. فقد كان ينشر فى ذلك الوقت فى مجلة الكاتب المصرى (٤٦ - ٤٧) التى كان يشرف عليها طه حسين، مقالات عن الأدب الإنجليزى تقوم على تحليل اجتماعى طبقي حاد للأدب تطبيقا للمنهج الماركسى، مستلهما كتابات الناقد الماركسى الإنجليزى كريستوفر كوبريل. وفى مقدمة هذه المقالات التى نشرها بعد ذلك فى كتابه «فى الأدب الإنجليزى الحديث» أدان اشتراكيات البورجوازية الصغيرة الاصلاحية وأدان فكرها ومكرها فى المجال السياسى بوجه خاص. على أنه فى نفس الفترة كان يكتب روايته العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح (٤٦ - ١٩٤٧) التى يدين فيها أدانة بالغة القسوة والجور، الحركة الشيوعية المصرية، متهما إياها بالارهاب الدموى. على حين أننا نجد فى «مذكرات طالب بعثة» التى كتبت عام ١٩٤٢ وفى - مقدمة

ترجمته لقصيدة شيلي «بروميثيوس طليقا» (١٩٤٦) على اختلاف موضوعيهما، توجهها رومانطيقيا ثوريا، وتوجها نضاليا من أجل العدل والحرية والخلاص الإنساني والتقدم الإجتماعي. كنا نجد في مقدمة ديوانه الشعري «بلوتولاند» (١٩٤٧) دعوة راديكالية حادة للقطيعة مع تراث الفصحى من الشعر العربي، وانعطافا نحو التعبير الشعري العامي. (إبداع مايو ١٩٩١).

لا يستطيع منصف أن يتجاهل هذا التناقض البادئ في كتاباته، خصوصا وأن الواقع لم يسجل أبدا على الشيوعيين أو على أحد منهم جرائم عنف أو قتل باسم المذهب أو النظرية، وكان من الظلم البين أن يختار بطل «العنقاء» شيوعيا، انه قائد شيوعي قام بتدبير انقلاب دموي لكي يستولى على الحكم وبعد قيامه بقتل شخص برئ وتقمص شخصيته، وبعد إعداد خطة الانقلاب وتوزيع الأدوار لتنفيذ الثورة الحمراء التي تفرق البلاد كلها في الدم تنكشف المؤامرة ولا يجد حسن مفتاح مفرا من الإنتحار.

هذا هو الهيكل العام للقصة، وهو ينسب هذا النوع من العنف للشيوعيين المصريين. فلماذا الشيوعيين بالذات؟ والإجابة في مقدمة «العنقاء» حيث يقول لويس عوض:

«كانت الأمثلة الحية أمامي كثيرة. كان هناك محمود العيسوي قاتل أحمد ماهر الذي أقام من نفسه قانونا وقاضيا وجلادا. وكان هناك الإخوان المسلمون الذين نشروا الذعر في الوادي بقنابلهم الميثومة في كل مكان ودعوا جهارا إلى «الجهاد» بالسلاح. وكان هناك الشيوعيون الذين علمتهم الماركسية أن العنف جائز في سبيل الإنسان، مع أنهم كانوا في صميمهم من المثقفين الوادعين الذين لا يستطيعون قتل بعوضة رغم دعاوهم العريضة. فكرت أن اختار لروايتي بطلا من الإخوان المسلمين».

لكنه لم يفعل وهو يشرح أسبابه قائلا:

«لم يكن ممكنا أن أكتب روايتي عن الإخوان المسلمين لسبب بسيط هو أنني رغم معرفتي بفلسفتهم ودعوتهم لم أكن أعرفهم معرفة الحى

للأحياء.. لم أخالط أحدا منهم مخالطة شخصية حتى أستطيع أن أعرف كيف يفكرون وكيف يشعرون وكيف يتجاملون وكيف يفرحون وكيف يتألمون وما هو نسيج حياتهم اليومية وماهى مشاكلهم التنظيمية. وفى كل عمل فنى لابد من خامة تستمد من الحياة وترسم على الطبيعة بأنوات الفن المعروفة. وكانت الموديلات أو النماذج أمامى بغزارة بين صفوف الماركسيين الذين كنت أعرف منهم عشرات وعشرات وأخالطهم مخالطة يومية واصطفى منهم الأصدقاء واتابع أولاً بأول مشاكلهم العامة والخاصة. وكان الشيوعيون خامة ممتازة لأن جرثومة العنف لها وجود فى الفكرة الماركسية، لا أقول بالضرورة ولكن بالامكان على أقل تقدير، ثم أنهم كانوا يتحركون داخل تنظيمات».

ويضيف لويس عوض مزيدا من التوضيح فيقول انه فى ١١ يوليو ١٩٤٦ قبض صدقى باشا على عشرات من الأحرار، قيل يومئذ مائتين، واتهمهم بأنهم كانوا مشتركين فى مؤامرة شيوعية لقلب نظام الحكم. وكنت أعرف أن هذه كانت أكذوبة كبرى فقد كنت واحدا ممن صدر أمر بالقبض عليهم ولولا وجودى فى فرنسا أثناء عطلة الصيف لقضيت معهم شهرا فى سجن الأجانب.

«ولكن هذه الحملة الإرهابية زوبتتى بضامة ثمينة لروايتى. قالت نفسى: فلنتصور فعلا كما زعم صدقى باشا أن الحزب الشيوعى المصرى قد دبر مؤامرة لقلب نظام الحكم. وهنا طرحت هذا السؤال هل صدقى باشا هو الذى أجهض هذه المؤامرة؟ وجاء الجواب من اعماقى: كلا إنما أجهضها مديرها نفسه حسن مفتاح سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعى المصرى. وذلك لكى يؤكد أن العنف لابد أن يأكل أصحابه».

إنن فالضرورات الفنية هى التى دفعت لويس عوض لاختيار بطل شيوعى وأكذوبة صدقى باشا أمته بالإطار أو الحكمة. والأمر كله يكشف عن سطوة الحاسة الفنية والخيال الفنى على عقل المؤلف، وهذا ما دفعه لقبول هذه

المغامرة الفنية الجميلة التي أغضبت كثيرا من أصدقائه ومحبيه في صفوف الماركسيين المصريين. وأعتقد أن تأجيل نشر هذه القصة كان يرجع في جانب منه إلى هذا الإنتطاع الذي كان يعلم أن الرواية سوف تتركه لدى القراء واعتقد أن هذه الرواية لو نشرت في أوائل الخمسينيات في عنوان الحرب الباردة بين الشرق والغرب لحصلت لصاحبها على جائزة نوبل، لأنها رواية جديدة بكل تقدير على الرغم من كل التحفظات التي ناقشناها. فهي تكشف عن موهبة قوية وخيال خصب وشاعرية في الأسلوب تجعل منها إحدى الروائع الأدبية في أدبنا الحديث.

هذا عن القصة، أما موقفه العام من الماركسية، فهي عنده فلسفة كالهيجلية والأفلاطونية، أو الأكوينية :

«أما أنا فقد كنت أعامل الماركسية معاملتي لمذهب فلسفي ونظام اجتماعي نابع من فكر راق ولا يجوز مناقشته إلا على مستوى الفكر الراقى. بل أكثر من هذا فقد كانت في الماركسية جوانب عديدة مقنعة بعد تشذيبها مثل نظريتها القائلة بأن الإقتصاد محرك التاريخ ومثل إصرارها على أهمية المادة في تكوين الفكر، وقد انقضتني هذه الفكرة من الخرافة المثالية التي تزعم أن الفكر هو محرك التاريخ، وأن المادة صاهى الا ظل من ظلال الروح المطلق المستتر وراء الأشياء». (مقدمة العنقاء ص ١٩).

لكن ذلك لم يمنعه من توجيه تحفظات عديدة على النظرية الماركسية ولعل أخطرها قوله: «إن نظرية صراع الطبقات ونظرية صراع الأضداد إذا لم تستكمل داخل إطار أخلاقي أشمل كفيلة بأن تنتشر علي الكون والحياة رداءً مأسوياً قانياً كذلك الذي صبغ منذ الأزل دم هابيل وأنه لا فرق في النهاية بين الصراع البروليتاري في ماركس وفكرة الصراع البرجوازي في داروين حيث بلغة الشاعر تنيسون «الطبيعة حمراء الناب والمخلب».

هذا الاعتراض هو موضوع رواية «العنقاء».

هل يبدو لويس عوض مع الشيوعية وضدها في أن واحد. أن الأمر يغري بمزيد من التأمل والدرس. لابد من حل هذا التناقض أو تفسيره على الأقل - والعجيب أنه يرد كراهيته للعنف لرواسب مسيحية ترسبت في أعماقه بفعل

التربية الدينية حين كان يسمع أمه تردد آية المسيح «من لطمك على خدك  
الأيمن أدركه الأيسر أيضاً» وسوف يبدو هذا تناقضاً أيضاً في موقف لويس  
عوض، الذي يصفه الدكتور مجدى وهبه بعبارة ساخرة

«إن لويس عوض لم يكن مسيحياً مؤمناً ولا كافراً مؤمناً. لقدحاول  
لويس عوض أن يعثر على مجموعة قيم إيمانية ترضيه نفسياً. لأن  
نفسية لويس عوض كانت نفسية دينية لكن من غير إله، هذه الدينية  
كانت تتمثل فى «الراهب» إلى حد ما وهى تعبير عن هذه القومية  
الخيالية التى ذكرتها (الفرعونية) - (أوراق عمر لويس عوض - وطنى  
١٩٩٠/١٠/٢٨).

ولكن المسرحية لا تحصر نفسها فى هذه القومية الخيالية، وإنما تتعداها  
إلى أبعاد إنسانية بالغة السمو عندما تضيف القداسة والعظمة والجلال على  
تضحيات الأفراد وجهاد المقيدين من أجل التحرر وتحقيق الذات.. وهذا ما  
يوضحه دكتور غالى شكرى فى تحليله المتميز للمسرحية: «هذا جنون. مارتا  
لا تساوى أبانوفر، فيجيب الراهب ليفتح العيون جيداً: مارتا؟ مارتاروج  
الاسكندرية وأبا نوفر جسدها، هل فهمت؟ نعطيها الجسد ونسترد الروح «هذا  
هو جوهر العلاقة بين مصر الثورة ومصر الفكرة. انه «الفداء» الذى قامت به  
العنقاء ما أرادت لها الحياة أن تبقى، والذى تقوم به حمامة الروح القدس فى  
رؤيا أبا نوفر وهى تفنى: أنا القريان .. أنا القريان .. الفداء الذى قامت عليه  
الفكرة المسيحية، يقوم لويس عوض باستراداده إلى حصيلة الفكرة المصرية.  
فلئن كان المسيح والصليب والروح القدس وبقية العناصر المكونة للهيكل  
المسيحى قد استعيرت من أيزيس وأوزوريس وحورس والصندوق العائم، فإن  
الراهب يسترد «مصر الفكرة» من بين مسوحه السوداء والامبراطورية  
الرومانية لتبقى كما شاء لها المؤلف «عقل العالم وضميره» (الراهب ص  
١٢٥).

ليست القومية المصرية فحسب بل الفكرة المصرية هى التى تلح على عقل  
الكاتب وخياله. وعلى الرغم من أن المسرحية تتخذ من مصر القبطية ومن عصر  
الشهداء بالذات مادة لها، فإنها لا تقدم رؤية قبطية خالصة. أى أنها لا تقدم



رؤية الكنيسة المصرية الرسمية، بل تجسد رؤية قيادة المقاومة الشعبية المصرية. تلك القيادة التي يمثلها الراهب أبا نوفر على المستوى العسكري، ويمثلها الراهب أريوس على المستوى الفكري وكلاهما مرفوض ومنبوذ من الكنيسة الرسمية التي يرأسها البطريرك. وتجمع هذه القيادة الشعبية بين المسيحيين والوثنيين المصريين جميعا فى صف واحد لقتال روما مما يؤكد ما قاله المؤلف فى نبذته التاريخية (ص ١٢٢) : «إن الصراع بين الوثنية والمسيحية فى تلك الفترة لم يكن فى حقيقته الا صراعا بين الإمبراطورية وعبيد الإمبراطورية الرومانية الذين التفوا فى جميع امصارها حول الدين الجديد التفافهم حول لواء ثورى ينسفون به سلطان روما».

ورغم كل ما توصل اليه غالى شكرى فى تحليله المستنير للمسرحية، فانه يعود وينكر على لويس عوض هذا القول على أساس أنه يتناقض مع كل ما جاء فى المسرحية والنبذة التاريخية نفسها ... لأن غالى شكرى لا يرى فى الأديان قوة دفع ثورية أو تقدمية ويقول:

«فالاعتقاد الشائع بأن الأديان جميعها تعبر عن مراحل تقدمية فى تاريخ الإنسان، اعتقاد خاطئ بنى على نظرة سطحية للعلاقة بين الفكر والواقع». (محاورات اليوم السابع ص ٧٩).

واختلافى مع هذا الرأى يقوم على أن لويس عوض لم يتكلم عن الأديان بصورة عامة ولا عن الديانة المسيحية بصورة مطلقة، وإنما ذكر فترة محددة اتحدت فيها نزعة التحرر الوطنى برؤية مسيحية فى لحظة ما فكانت تلك الثورة الشعبية العارمة ضد هيمنة روما وتجبرها. وهذه الرؤية الإنسانية الإيجابية، رغم استنادها إلى خلفية تاريخية معتمدة وعناصر دينية وشعبية ممن سجلوا بطولات رائعة فى تاريخ الشهداء المسيحيين، الا انها لا تحصر نفسها فى معنى عرقى أو قومى أو حتى دينى محدد، وإنما تعتمد رؤية إنسانية رحبة تضم كل المناضلين من أجل التحرر والانعقاد وهذا مغزى الثورة المصرية التى كان يقودها الراهب المسيحى أبا نوفر والتى تضم الوثنيين من أبناء مصر جنبا إلى جنب مع المسيحيين. فهى ثورة إنسانية تستلهم أجمل ما فى الدين من قيم تحرض على مقاومة الظلم والاستعباد

وتوجد بين أبناء الشعب الواحد على أساس الوطنية لا على أساس الدين أو الجنس وعلى هذا فهي رؤية عصرية وتقدمية في آن واحد، كقيلة بأن تلهم المصريين كما تلهم السوريين وتلهم المسيحيين كما تلهم المسلمين سواء بسواء. وأما أن يقال أنها رؤية مثالية أو رومانسية فهكذا كانت أحلام كبار المفكرين والشعراء أن يحلم الإنسان أو يستلهم عصور التضحية والفداء لكي تعود الإنسانية إلى الونام والحب المفقود.

قال الضابط المصرى أييب فى المسرحية عن بطلها أبانوفر: «لا. هو أعطى الجسد لنسترد الروح، ليبقى الحب على وجه الأرض، ليمشى الحب بين الناس. مارتا عرفت مالم يعرفه الراهب».

ولعل فى تحليل غالى شكرى ما يزيد الأمر وضوحاً: الراهب قضية فكرية صاغها المؤلف من التفاعل الجلى العميق بين مصر الثورة ومصر الفكرة، وما تولد عن هذا التفاعل من «الفداء» الذى يصوغه لويس عوض جوهرًا لنظرية الخلود التى يقدمها فى هذا لاطار الدرامى. فهو لم يعد يرى الفكرة المصرية قضية قومية، وإنما يرى مصر الفكرة التى ستظل أبدا الدهر عقل العالم وضميره. ولا تتبع مثالية هذه الفلسفة لمجرد اتخاذهما الخلود محورا أساسيا لحضارة الإنسان الفكرية، وإنما لانتخاذهما من الفكرة أساسا للحضارة الإنسانية». (محاورات اليوم السابع / ص ٧٧).

ورغم ما فى هذه الفكرة المصرية من معانى إنسانية محبة تربط بين عقل العالم وضميره وبين الخلود إلا أن الدكتور غالى يرى أنها متخلفة من الناحية الإجتماعية والسياسية، ويقول: «والراهب، من هذه الزاوية، تتخلف كثيرا عن اللحاق بتطورنا القومى لسبين : أولهما وقوفها عند حدود مرحلة تاريخية متخلفة، كانت الفكرة بالنسبة لها تمثل مرحلة تقدمية فى تاريخنا القومى، وبالتالي فهى تجمد كلاً من الوطنى فى قوقعة حتمية الزوال».

وهذا كلام غير معقول ولو طبقناه على مسرحيات شكسبير التاريخية لخرجنا بنفس النتيجة طبعاً. ولعل مبرره الوحيد أن الدكتور غالى شكرى قد كتبه فى عام ١٩٦٢ فى وقت رواج فكرة القومية العربية وتساعد نفعتها.

والحقيقة أنني ركزت على دراسة غالى شكرى لأنه كان موضوعيا إلى حد بعيد في تحليله للراهب والعنقاء إلا أن هذا الاستنتاج الأخير هو الذى يستوقفنا فهو كاتب ماركسى قومى يؤمن بالقومية العربية، وعلى ما فى هذا الموقف الذى يجمع بين الماركسية والقومية من تناقض، فهناك التناقض الأكبر الذى يجد فى كفاح الفيتناميين الهاما للكفاح ضد الامبريالية والاستعمار ولا يجد هذا الالهام نفسه فى كفاح الأقباط المصريين ضد روما وبيزنطة والذين يتغنون بتضحيات الرهبان البوزيين واحتجاجهم على طغيان أمريكا وحربها، ينتقدون لويس عوض لأنه يستوحى تاريخه ويتغنى بأبطاله، وكان الراهب البوذى أعلى مرتبة من الراهب القبطى. طبعاً لم يصل غالى شكرى إلى هذا الحد لأنه كان من أكثر نقاد لويس عوض اعتدالا لكن هناك الآخرين الذين عنيتهم بكلامى السابق من المتعصبين الدينيين ومن المتشجنين القوميين الذين لا يرون طريقا لازالة التناقض بين الوطنية والقومية الا بنفى مصر اسما ورسماء ومعنى من كل إبداع فكرى وفنى.

وهنا لابد أن نتساءل: أين يوجد التناقض الحقيقى؟ هل التناقض قاصر على لويس عوض أم أن نقاده هم أكثر تناقضا؟ ربما يكون التناقض الحقيقى فى ظروف عصر متغير وأوضاع اجتماعية وسياسية متقلبة.

وقد حاول لويس عوض أن يفسر هذا الأمر فقال:

«ما دمنا نستخدم لغة الجديد ولغة اليسار فلنقل إذن إننى اختار وإنى التزم بشئ واحد هو مركب الموضوع. وليس مركب الموضوع هو نقيض الموضوع. ولكنه حد ثالث يأتى بعد الموضوع ونقيض الموضوع. وتكتمل به الدائرة الجدلية. أنا إذن لست متذبذبا بين اليمين واليسار ولكنى جامع النقيضين فى مركب واحد، وهذا المركب أن شئت أن تعرف موضعه فهو جديد الجديد وهو على يسار اليسار. ولقد قلنا أن الدائرة الجدلية ستجعل من هذا اليسار يميناً فى قابل الأيام. فما الذى يعصمنا من شر اليسار المتحجر الا أن يخرج منه يسار اليسار أو نقيض النقيض».

(لمصر والحرية ص ٥١ تحت عنوان «الإنسانية الجديدة»)

فهل تكمن المشكلة فى تناقض لويس عوض أم فى تحجر ناقديه؟ وبعبارة أخرى أقول: هل التناقض موجود حقيقة عند لويس عوض أم عندنا نحن نتيجة جمودنا وتحجرنا وتشبسنا بقيم ثابتة أو مفاهيم قاصرة متخلفة عن روح العصر؟ أليس ما يقوله لويس عوض هنا صحيح ومن صلب منهج الديالكتيك أو الجدلية التاريخية؟

على أى حال، فقد تحققت نبوءة لويس عوض وخرج من صفوف اليسار المتحجر يسار اليسار أو نقىض النقيض، فهاهو الأستاذ محمود العالم يقدم تحليلًا جديدًا يحل التناقض ويجمع الثنائيات فى فكر لويس عوض ورؤيته الفنية حيث يقول:

«هذه الرؤية هى وحدة الثقافة الإنسانية عنده، وفى تقديرى أن هذه الوحدة لا تنبثق فحسب من الطابع العقلانى التنويرى العام لمنهج لويس عوض الفكرى، وإنما تنبثق من رؤية أشمل وأعمق أكاد أقول أنها رؤية كونية دينية إنسانية شاملة، رؤية لوحدة وجود يتناسخ فيها ويمتزج، الحس الدينى المثالى بالخبرة البشرية الموضوعية بالمنهج العقلانى امتزاجاً حميماً. هذا فى تقديرى هو الجذر العميق لمنجزاته الفكرية والثقافية والإبداعية<sup>١٤٠</sup>، ولعلنا نجد هذه الرؤية الكونية الدينية العقلانية البشرية فى بعض كتابات سلامة موسى وخاصة الأخيرة منها» (إبداع/ مايو ٨٩١) فوحدة الثقافة الإنسانية هى القاعدة الأصلية للمساواة بين البشر، وهى المصدر الأول لدعوة الاشتراكية العالمية والاشتراكية الإنسانية. فالاشتراكية السليمة عند لويس عوض هى التى «تعترف بالفلسفات المثالية والفلسفات المادية والفلسفات الجماعية، تعترف بالمدارس الكلاسيكية والاروغسطية، والرومانسية والرمزية، والواقعية وما فوق الواقعية، تعترف بمدارس العقل والعاطفة والخيال. تعترف بكل ما فى التراث الإنسانى من متناقضات، لأنها ترى أن نمو الحياة لا يكون إلا بحل هذه المتناقضات وتذويبها فى وحدة منسجمة أرقى من مكوناتها الجوهرية. وهى ترى أن نقطة الابتداء لحل متناقضات الحياة هو الإقرار بوجودها أولاً

تمهيدا لتذويبها ثم حلها. وهى ترى أن عدم الاعتراف بها هو بمثابة الإنكار الأعظم لها والإنكار الأعظم لا يؤدي إلا إلى الأزمة المستحكمة.

ثم يستدرك موضحا فيقول :

«وإذا كانت الإشتراكية السليمة تقوم على الاعتراف الأعظم بالتراث الإنسانى كله، فليس معنى هذا قبولها للتراث الإنسانى كله. فهى تعلم أن كثيرا من مذاهب الفكر والفن والأدب فكر متنازم وفن متنازم وأدب متنازم، فهو يرى نفسه ولا يرى الا نفسه، وهو يبنى نفسه ويحطم كل ما عداه. الاشتراكية السليمة تعترف بكل هذه المدارس من حيث هى نقد للحياة، ولكنها ترفضها ولاقبلها بالضرورة من حيث هى منهج للحياة لأنها لا تقدم الا حلول جزئية للموقف الإنسانى».

وهنا نعود للأستاذ محمود أمين العالم لنقرأ خلاصة رأيه حيث يقول:

«وقد أرى فى مفهوم الاعتراف الأعظم هذا عند لويس عوض جذرا من التسامح المسيحى الذى يقضى الرؤية التوحيدية المتوازنة الشاملة التى تتعارض مع الرؤية الصراعية الاستيعابية التمايزية التجزئية ...

«وفى تقديرى أن هذه الرؤية التوحيدية الوجودية الإنسانية الشاملة وراء مختلف دراساته ومنجزاته الفكرية والثقافية والأدبية واللغوية، ومواقفه السلوكية كذلك. ولهذا فإن الكشف عما بين العناصر المختلفة والمتناقضة والمتباعدة من تداخل وتشابك ووحدة، يكاد أن يشكل جوهر منهجية لويس عوض المعرفية فى مختلف دراساته ومنجزاته كما سبق أن أشرنا، أن نكن تتجسد بشكل بارز خاص فى نقده الأدبى وفى نقده للشعر بوجه أخص، ولعل هذه المنهجية هى التى دعته د. محمد مندور إلى وصف منهج لويس عوض بالمنهج التفسيري، وقد تبعه فى ذلك بقية النقاد». (مجلة ابداع/ مايو ١٩٦٠).

ويقترّب من هذه الرؤية قول الدكتور مجدى وهبة عن لويس عوض أنه «ربما يسبب تعليمه فى كبريدج واحتكاكه بمثقفى الحرب

الاسبانية، وبهذا النوع من الاشتراكية الإنسانية الدولية الرؤية، كان يتجه أو يحاول العثور على العناصر المشتركة فى القيم الأوروبية الموجودة فى العالم كله. وهذا ما جعله يتجه نحو النقد والتدريس أكثر من الإبداع «لكن دكتور مجدى لا يلبث ان يردنا مرة أخرى إلى حديث التناقض بقوله :

«ان الانتقال من هذه العالمية فى الرؤية ومحاولة مواكبة عالمية خيالية أدت إلى رد فعل انعكاسى فى نفس لويس عوض .. أى إلى التطرف فى عالم خيالى هو القومية المصرية المحدودة «الفرعونية» وهنا ظهر التناقض فى شخصية لويس عوض وهو تناقض مثير . فإن الانقسام فى الرؤية جعله ناقداً يستطيع ان يرى جانبي المشكلة.

ويستوقفنا هنا حديث الدكتور مجدى عن «الانتقال من عالمية خيالية إلى قومية خيالية» والانتقال هنا بمعنى الارتداد أو الهجر أى التخلي عن هذه العالمية والانحسار فى قوقعة الفكر القومى المغلق . هذا لم يحدث لويس عوض حتى آخر لحظة فى حياته وحتى آخر كتاب نشره وهو «داسات فى الحضارة» حيث يؤكد على هذه الرؤية الكونية الإنسانية التى سبق الحديث عنها . فلا تناقض ولا انعكاس وإنما رؤية إنسانية شاملة توحد بين الخاص والعام . والخاص فى هذه الرؤية ان تكون مصر عقل العالم وضميره كما كانت ذات يوم . ولو جردنا فكر لويس عوض وفنه من هذا الحلم الجميل أو الانتماء الحميم للوطن الأم لفقد قاعدة انطلاقه الصحيحة وراح يسبح فى فراغ لا نهائى . ان نفى مصر أو اخراجها من بؤرة هذه الرؤية هو الذى يفقد لويس عوض مصداقيته ويفقد هذه الرؤية واقعيته ويحيلها جميعاً إلى وهم أو خيال .

ولهذا فأننى اعترض بشدة على كل من يظن ان نفى مصر كوطن أو تغييبها كهوية وانتماء صريح وواضح وحذفها من هذه المعادلة أو الرؤية يمكن أن يضيف شيئاً للثقافة العربية أو القومية العربية . فيدون الإرتكان على مصر ثقافياً وحضارياً وسياسياً ، وهو مرتكز ثابت كمحصلة لتاريخ طويل ، فسوف تكون التجزئية والانقسام ويفقد أى مشروع تحررى وتنموى

محور ارتكازه الاساسى وتستمر دورة الفوضى والضياغ فى هذه المنطقة  
والتي هى قلب العالم .

واذا كان لويس عوض قد جمع فى رؤيته بين النقيضين ، الإنسانية  
الكونية والقومية المحدودة ، الا يعنى هذا انه يسعى لتحقيق الجديد الحقيقى  
الذى قال عنه وهو مركب الموضوع ، والذى شرحه قائلا «وليس مركب  
الموضوع هو نقيض الموضوع، ولكنه حد ثالث يأتى بعد الموضوع ونقيض  
الموضوع ، وتكتمل به الدائرة الجدلية» .

انها رؤية تعتمد فى تحقيقها على الحب والتضحية والفداء ، وتتجاوز  
الحواجز القومية والمذهبية وترفض نزعات التفوق والاستعلاء العنصرى  
والدينى، فهى تتوخى الاعتدال أو الحد الوسط ولعل هذا التوصيف الدقيق  
لرؤية لويس عوض نجده فيما كتبه صديقه الدكتور شكرى محمد عياد فى  
(الهلal - اكتوبر ١٩٩٠) حيث يقول :

«اما اذا أردنا أن نضع آراء لويس عوض فى سياق الفكر العربى  
فأقول ما يخطر ببالنا هو قريبا الواضح من «تعادلية» الحكيم بل من  
تلك «الوسطية» أو «التوفيقية» التى يراها الكثيرون سمة مميزة ، ان لم  
يكن السمة الأساسية ، للفكر العربى الاسلامى ... ولسنا نتوقع من  
هؤلاء أن يعدوا لويس عوض بين المفكرين الاسلاميين (ولو انها فى  
نظرنا قضية معقولة جدا) ولكننا نطلب منهم فقط أن ينصفوا الرجل،  
وأن يقرروا بأن أعماله النقدية تقع فى منطقة القلب من ثقافتنا العربية  
الواحدة، ولهم أن يصفوا هذه الثقافة بما يشاءون من الصفات»

فأين نحن الآن مما قاله جيس منصور عن لويس عوض الماركسى الذى  
زلزل كيانه وعقله فى حديثه عن «تاريخ الرغيف فى صنع التاريخ»؟ هل تغير  
لويس عوض أو غير منهجه وأفكاره كثيرا حتى بات البعض يردد أنه بدأ  
راдикаليا وانتهى اصلاحيا على عكس من دور الذى بدأ اصلاحيا وانتهى  
راдикаليا - هذا الأمر الذى يناقشه الدكتور جابر عصفور فى (الهلal /  
اكتوبر ١٩٩٠) ويرد ردا مقنعا فيقول:

«فكلاهما لم يكن ماركسيا بالمعنى الدقيق (أو العلمى) فى مرحلة من مراحل كتاباته. وكلاهما كان راديكاليا بالمعنى الذى لا يتطابق مع الماركسية بالضرورة. كلاهما كان - وظل يحسب نفسه على اليسار بمعناه الذى تلخصه تركيبة «الديمقراطية الإجتماعية» التى لم يتخل عنها مندور جنريا منذ بداية كتاباته عام ١٩٣٩ إلى أن توفى فى مايو ١٩٦٥. والذى تلخصه تركيبة «الإشتراكية الديمقراطية» التى ظل لويس عوض يعزف تنويعاتها الفكرية منذ عودته من إنجلترا ١٩٤٠ إلى آخر كتاباته عام ١٩٩٠ - وكلاهما ظل مؤمنا بالصلة بين الأدب والمجتمع، حتى عندما كان لويس عوض يلح فى الإشتراكية والأدب على أن يستبدل بالمجتمع الحياة بدعوى أن الحياة شئ أعم من المجتمع وشامل له وذلك فهم ما كان مندور ينكره».

وبعد هذه المناقشة المستفيضة حول لويس عوض وأفكاره أقول كانت حياة الرجل مليئة بالخصب والعطاء. كان مثيرا لحب الاستطلاع، مثيرا للأفكار الجريئة والتناقضات لامن أجل المخالفة أو التناقض بل من أجل إثارة حركة الفكر. وهذا ما جعله - على حد تعبير مجدى وهبة - الشريك المخالف فى الثقافة المصرية.

كان الجدل حول أفكاره غاضبا عنيفا فى حياته، تغلب عليه الاتفاعلات الهائجة والسهام الطائشة - وقد حان الوقت لكى يأخذ هذا الجدل موقع الحوار المتحضر الذى يعتمد الأسلوب العلمى والموضوعى. ويمكننى أن أقول الآن أن هذا الحوار قد بدأ فعلا وهذه ديباجته.



## **ثورة الالب الجديد..**

**(١) الالب فى سبيل الحياة.**

**(٢) المكارثية والالب.**

**(٣) مناقشة عقلانية**

**حول الالب الاشتراكى.**



## ثورة الأدب الجديد

---

في سنة ١٩٥٣ قررت الثورة أن تؤسس لنفسها جريدة باسم «الجمهورية» لكي تعتمد عليها في نشر مبادئها ولا تعتمد على الصحف القائمة التي يسيطر عليها رجال العهد البائد. وأسندت رئاسة تحرير هذه الجريدة للأستاذ حسين فهمي، الذي أتصل بالدكتور لويس عوض دون سابق معرفة وأقنعه بالإشراف على الصفحة الأدبية.

وبدا العمل التحضيري خلال شهرَي أكتوبر ونوفمبر حتى صدرت الجمهورية في يوم الإثنين ٧ ديسمبر ١٩٥٣م. ورفع لويس عوض شعار «الأدب في سبيل الحياة» بمثابة برنامج عمل. وفي شهر واحد، فجر لويس عوض أكثر من معركة «فجر معركة الأدب للأدب» مع طه حسين والعقاد، و «الأدب للحياة» ثم الأدب للمجتمع» من جانب محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس.

كذلك فجر لويس عوض معركة أخرى حول حكم الشعب وحكم النخبة مع الدكتورة سهير القلماوي حين كتب عن «الشرارة الأولى» حول حكومة الأصفياء .. وقد توالى مقالاته حول هذا الموضوع بحرارة وعنف عبرت عن مضاميه الشديدة من الانتهازية الطبقية والفزوات الديكتاتورية التي كانت تطل من سطور بعض المقالات.

وكان آخر مقال في هذه المعركة عنوانه «الشعب .. ثم الشعب .. ثم الشعب» في ١٢ مارس سنة ١٩٥٤ .. فكانت هذه المعركة بمثابة المقدمة الصحيحة لمقالاته الأربع عن «يستور الشعب» التي نشرها أبان أزمة مارس ١٩٥٤ وانتهى فيها إلى مطالبة قادة الثورة بأن يخلعوا الكاكي وينزلوا إلى الشارع لا بوصفهم قادة عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبيين.

فإذا نظرنا إلى كل هذا فى سياقه الزمنى الصحيح، جاز لنا أن نقول ان  
لويس عوض أشعل ثورة الأدب الجديد التى امتدت إشعاعاتها فى عدة  
اتجاهات فشملت قضايا الحرية جميعا : حرية الوطن وحرية المواطن من  
الناحية السياسية والاقتصادية والإجتماعية .. كما نرى فى الصفحات  
التالية.

## ١- الأدب فى سبيل الحياة :

وصدر العدد الأول من جريدة الجمهورية يوم الإثنين ٧ ديسمبر ١٩٥٣م.  
وتحت شعار «الأدب فى سبيل الحياة» كتب لويس عوض مقاله الأول فى  
شكل بيان ثورى بعنوان «هذه الصفحة .. !» يعنى فيها نهاية الأدب القديم  
وبداية الأدب الجديد بقوله:

«انتهى الأدب الأنانى .. انتهى الأدب الذى يعبد نفسه ويزعم للناس  
أنه يعبد فنه. وإذا لم يكن قد انتهى فسوف نعمل على إنهائه. فنحن  
على أعتاب عصر جديد ونحن نكتب الأدب فى سبيل الحياة الجديدة.

نعم الحياة الجديدة. فلقد ورد فى الأساطير أن العنقاء تحرق  
نفسها كل مائة عام كلما أدركتها الشيخوخة لتخرج من رمادها العنقاء  
الجديدة. ومصر هى العنقاء الجديدة. والعنقاء لا تموت. لهذا نكتب  
الأدب فى سبيل الحياة الجديدة. ومن يكتب الأدب فى سبيل الحياة  
الجديدة فهو ملتزم»

لكن بماذا يلتزم؟

ثم يجيب فيقول :

«نحن نلتزم بالواقع والخيال . وبالجديد والقديم .. بكل هذا باكثر منه  
نحن نلتزم بالحياة. ففى الحياة يتداخل الواقع والخيال والجديد والقديم. فى  
الحياة الناضجة المكتملة يتداخل ألف شريان وشریان».

ومن هذه العبارات نعرف أن دعوة لويس عوض لا تضع قيداً ولا تفرض  
شكلاً أو نمطاً وإنما هى دعوة مفتوحة للإبداع الحر .. وهذا ما يؤكده بعد  
ذلك حين يقول :

«نحن واقعيون نحن رومانتيكيون. نحن مجنونون. نحن كلاسيكيون. فمن يعيش في الواقع بلا مثال يملأ قلبه بالاحترام ليس انسانا بل دودة من دنى الدود. ومن يعتبر الخيال بعيدا عن الواقع مضبول يعيش على فرش من سحاب. ومن ليس له قديم ليس له جديد. ومن عبد الماضي وحده فهو جيفة يمشى بين الأنام»...

ثم يشدد على قيمة الحرية والالتزام بها:

«نلتزم بالحرية فهي للآدم الحي بمثابة الشمس والهواء. وهذه الحرية هي الرئة التي سيتنفس بها الكتاب الأحرار».

ثم يوضح أن الحرية تقيض الفوضى بقوله:

«وليسست الحرية عندنا هي أن نقول ما نقول، أو نعتقد ما نعتقد وإنما الحرية عندنا أن تكون وفيها لذات الحق كما تراه بعد طول دراسة أو طول تأمل ولكننا نمقت الفوضى وعندنا أن الفوضى أمامخرب أو أجيير».

ويزداد معنى الالتزام وضوحا حين يقول:

نلتزم بالمبادئ الإنسانية العليا أنى كان مصدرها: من الشرق أو من الغرب. فتعرض عليك الوانا من الفكر والوانا من الفن جاءت من كل بقاع الأرض ومن كل حقبة من الزمن. وفوق هذا نلتزم بمصر».

هذا هو البيان الأول الذى أشعل به لويس عوض معاركه الثورية في ميدان الأدب. وإن شئنا تحديداً لمضمون هذا البيان فنقول أنه دعوة تهيب بكل أديب لكي يمارس تجربة الإبداع الحريون خوف من حاكم أو رقيب. فلا رقيب عليه الا ضميره الذى يلتزم بالحق كما يراه ويدافع عنه بشجاعة حتى تتأكد الحرية.. للفرد وللوطن. والالتزام بمصر الوطن بحريتها واستقلالها لا يجادل فيه أحد ولا يقيد حق أحد خصوصاً وأنه ليس دعوة شوفونية ضيقة وإنما دعوة رحبة مفتوحة على أفاق الفكر شرقاً وغرباً انطلاقاً من الإيمان بالمبادئ الإنسانية العليا أنى كان مصدرها.

## دور الكاتب الحر .

وفي اليوم التالي كتب لويس عوض مقالا عنوانه «الكاتب المصري .. أقدم الثوار» دفاعا عن كتاب مصر الأحرار بدأه بقوله:

هذه تحية «الجمهورية إلى كتاب مصر، تسوقها اليهم وهي في مستهلها. فلقد عودنا كتاب الاستعمار أن يحطوا من شأن الكاتب المصري فينفوا عنه شجاعة الرأي ويصفوه بالنفاق ومعالجة السلطان. وما هذه الحملة بقاصرة على الأديب المصري أو المفكر المصري، فهي جزء من حملة أكبر مدى وأبعد هدفا، حملة ترمى إلى وهن الشعب المصري باجمعه بأنه شعب ذليل سهل القيادة».

وردا على هذه الحملة يعلن لويس عوض «أن الشعب المصري شعب حر.. سليم في جوهره .. وأن الأديب المصري أديب حر سليم في جوهره» ودلل على ذلك بقصة «أبو وير» الذي يسميه لويس عوض «أبو الكتاب الأحرار».

وقد ورد ذكره في بردية لا يدين التي نشرها جاردنر في لا ييزج عام ١٩٠٩ تحت عنوان «حكيم مصري يؤنب» وفي هذا النص يقوم «أبو وير» بتأنيب ملك مصر قائلا:

«الهرب دائرة في البلاد. النهر مائه دماء والوياه عم البلاد. الصحراء أكلت الوادي الأخضر والاقاليم أرض خراب، والاجنبى قد بخل مصر. قمح مصر غدا نهبا مشاعا، والتماسيح تظمت بالبشر فالناس يلقون بأنفسهم بين فكاكها طائعين. بناء الأهرام قد صاروا اجراء، الفقراء يجارون بالشكوى قائلين (ما افطع الحال ! فما العمل؟) بل ان ماشية الوادي لتتوح على ماله».

«تذكر ان تلتزم بالقوانين. تذكر ان تضبط المواعيد! تذكر ان تذبج العجول وأن تقدم الأوز قريانا على النار»..

ويعلق لويس عوض على هذا بقوله:

وهكذا نجد أن الكاتب «أبو وير» صاحب أقدم احتجاج عرفه التاريخ.. فهو لا يكتفى بعرض قضية الشعب على الملك بل يطالبه بأن يحترم قوانين البلاد وأن يخشى غضب الآلهة. وهو لا يكتفى بعرض

صور البؤس الناطق عليه بل يعيرُ الملك حين يوازن بين عصره الفاسد وعصور اسلافه الزاهدين وذلك في قوله:

«أيام الخير هي الأيام التي تمتلئ فيها شباك السماكين، وتقوى فيها الدواجن بعد هزال، وتبنى فيها سواعد الناس الأهرام. أيام العزهي الأيام التي تحفر فيها الينابيع وتستصلح الطرقات ويقف فيها حكام المناطق فلا يرون إلا فرحا في مناطقهم. وحين ينعم كل إنسان بفراش ظليل فيأمن من الحاجة وترضى نفسه. أيام الخير هي أيام أن يكتسى رأس العام الجديد بأجمل الكتان»..

ثم يعود لويس عوض لاستكمال تعليقه فيقول :

«نحن إذن بازاء كاتب حر من الطراز الأول يعنف الملك ويشرح له أصول الحكم وهي احترام القانون ومخافة الله بل نحن إذن بازاء مصلح اجتماعي يرسم برنامجا عمليا للفرعون مطلق اليد في العباد لينتشل مصر من وهنتها».

إن تنقيب لويس عوض عن هذا النموذج الغد في تراث مصر وتقديره على صفحة «الجمهورية» في تلك الفترة يدل دلالة قاطعة على وعي لويس عوض وصدق التزامه بدعوته وشجاعته. فهذا النموذج يؤهل مسار الحرية في تاريخنا ويحدد علاقة الكاتب بالسلطة ومسئوليته في ترشيد الحاكم ومواجهته مهما كلفه ذلك من العنت والتضحيات.

...

### هل للآدب الجديد نموذج محدد أو نمط جاهز؟

لم يطرح لويس عوض هذا السؤال مباشرة ولكننا نجد الإجابة عليه في مقاله «الآدب الجديد» (الجمهورية ١٦ ديسمبر ١٩٥٣) حين تحدث عن هدم القديم وبناء الجديد وأكد أن عملية البناء يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع عملية الهدم.

«نحن لا ننتظر حتى نزيل البناء القديم المتآكل بأكمله لنضع الأساس الجديد و إلا طال انتظارنا .. ومن ينتظر (ذلك) كاتب مرتجل



لا يعرف كيف يكون الأساس الجديد، ومفكر ضحل ليس فى رأسه تصميم جديد، بل إنسان شيطانى يجد اللذة فى التحطيم، بيدنه الهدم للهدم لا الهدم للبناء».

ثم يحذر من الإرتجال بقوله :

«أما نحن فلا نضع الأساس الجديد شبرا شبرا مرتجلين البناء بما توحى به الساعة أو ضرورات الظروف.. كلا. نحن نعرف التصميم ولما نبدا البناء ففى اذهاننا طراز كامل للمعبد الجديد معبد الفن».

لكنه سرعان ما يقتبه إلى ما يعنيه هذا القول من تقييد لحرية الإبداع والتجريب فى الشكل فيقول :

«ولسنا نزع أن رؤوسنا تحمل جميع التفاصيل، فإن كانت كذلك فقد وجب الخوف منا، بل وجب الفرار منا. فمن جاء بتصميم كاملة تفاصيله فهو أما نبي مرسل أو طاغية من طغاة الفكر يفرض نظاما كاملا فى رأسه على الناس دون استشارة الناس. ومن كان كذلك كان كالبانى بمفرده، ومن كان كذلك أتركوه وشأنه. وأتركوه يسبح فى ملكوت أوهامه فليس فى الحياة من يبنى وحده».

«أما نحن فلا نعرف الا التصميم العام. استغفر الله، بل نحن لا نعرف الا الطراز، أما التصميم المفصل فيشارك فى وضعه أبناء الجيل الجديد.. أما البناء فسيشارك فى إقامته أبناء الجيل الجديد، الكتاب منهم والقارئون».

ويختتم كلامه مؤكدا أن الفن من كليات الوجود خلى بأن يقام له معبد شامق جميل لأن الله جميل .. معبد للحب لأن الله محب وحبوب معبد يدخله كل انسان لأن الله سوى بين الناس حين سواهم. معبد للسلام وللحرية.. معبد تقس فيه الإنسانية لا الانسان».

هذه العبارات الشعرية الرسالة لا تحدد شيئا حقا ولكنها تؤكد على اصرار لويس على حرية التعبير وأن دعوته لهجر الأشكال القديمة فى الشعر خصوصا لا تعنى أن لديه شكلا محددًا يريد أن يفرضه.. وإذا تذكرنا

هنا ما قاله وما كتبه في ديوان، «بلوتولاند» فيجب أن نتذكر أيضا أنه سماها تجارب جديدة .. أى محاولات لاكتشاف طرق للخروج من الأشكال الأدبية العتيقة التي لم تعد تلائم هذا العهد الثورى الجديد.

### الأدب الشعبى :

لقد أخذت المعركة بعدا جديدا بدخول الدكتور عبد الحميد يونس إلى ساحتها، إذ اتجه فى مقاله «نحو أدب جديد» بالجمهورية (١٣ ديسمبر ١٩٥٣) إلى البحث فى جذور المشكلة، ورأى أن محنة الأدب تتمثل أسبابها الحقيقية فى إهمال تراث الأدب العامى أو الأدب الشعبى المصرى وقصر الإحتفال على أدب الفصحى بما فيه أدب الاجراء من المداحين والهجائين. وفى تشخيصه لأعراض الأزمة يقول عبد الحميد يونس :

«نحن نعتز بالأساس الطبقي للغة عندما نقسمها إلى لهجتين: لهجة فصحي ولهجة عامية. والأساس الطبقي لا تقسم اللغة صحيح لا جدال فيه باعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية. ولكن الخطأ فى هذه الثانية بالذات، فإن الطبقات العليا فى المجتمع لا تتحدث الفصحى. ومعنى هذا أن واقع الحياة ينكر هذا التقسيم، فإذا أضفت إليه أن تسمية اللغة الحية بالعامية يجاوز الانصاف ويشطط فى الحكم أدركت عرضا من أعراض الأزمة الأدبية»

«ولقد كان القدماء أصح منا نظرا عندما كانوا يهتمون بما يصدر عن الألسنة فى البيئات المختلفة، والقبائل المتعددة، ويحتكمون فى الخطأ والصواب إلى سلامة الأصل الحى الذى تصدر عنه اللغة».

«لكن عملية جمع التراث وأحيائه اقتصررت على التراث اللغوى فحسب. وبهذا وقعنا فى خطئين جسيمين: أولهما، أننا جعلنا اللغة هى المقوم الأول والأخير فى الإنتاج الأدبى، بل أننا اعترفنا بالغة العليا للكيان اللغوى، وهى الفصحى وأنكرنا ما تحتها أو ما كان تحتها» ثانيهما، أننا اقتطعنا حقبة طويلة من تاريخ العالم العربى، هى الحقبة الخصبة التى سبقت الفتح فى بلاد عريقة مثل مصر وفلسطين وبلاد النهرين».

## أدب الفساد والاستنزاف:

ثم شن الأستاذ اسماعيل مطهر هجوما عنيفا على أدباء المعهد البائد وعلى أدب ما قبل الثورة فوصفه بالفساد، وجعل عنوان مقاله في الجمهورية «أدب الفساد» (١٥ ديسمبر ١٩٥٣) جاء فيه :

وأصبح ما يقال في هذا الأدب أنه «أدب التفريغ» أو «أدب الاستنزاف» الذي «امتص أخص ما في حياة الأمة من قوة، وأخذ يبيدها تبديد المسرفين المتلفين، واتخذ إلى ذلك سبيل التضليل وحشد الضلالات حتى كانت الأمة تخر صريعة تحت أقدام الأصنام وأشباه الأصنام».

وأعرب اسماعيل مطهر عن سعادته بأن «هذا النوع من الأدب لن يجد فرصة أخرى للعودة إذ اتجهت الأمة من أكبر رأس فيها إلى أصغر يافع، نحو أدب جديد أي نحو حياة جديدة، عنوانها أدب القوة، أدب العنفوان، أدب الحرية، أدب الحق، أدب أقل ما فيه أنه أدب يرمى إلى تكييف الأمة بحيث تصبح أمة حرة تعيش في أرض حرة».

## الأدب للأدب.

ويدأ واضحا أن هذه الكتابات التي نشرها الأدباء الجدد قد أثارت الدكتور طه حسين، فكتب مقالا مطولا في الجمهورية بعنوان «الأدب والحياة» (١٩٥٣/١٢/١٨) يفند فيه أراهم ويسخر من شعار «الأدب في سبيل الحياة» وأصحابه ويقول أنهم «يخطئون حين يظنون أنهم يبتكرون شيئا لم يألّفه الناس منذ أقدم العصور، فكل أدب في أي أمة من الأمم إنما هو يصور نوعا من أنواع حياتها، ولونا من ألوان شعورها وذوقها وتفكيرها وانعكاس الحياة في نفوسها».

ورغم هذا، فإن طه حسين يرفض أن يكون للأدب غاية يسخر من أجلها:

«إن الأدب ليس وسيلة ولا ينبغي أن يكون وسيلة، والأديب لا ينشئ أدبه لتحقيق هذا الغرض أو ذاك، ولا ليبلغ هذه الغاية أو تلك، وإنما الأدب نفسه غاية. والأديب يكتب لأنه لا يستطيع إلا أن يكتب... كالزهرة

التي لا تملك الا ان تنتشر العطر او النحلة التي لا تسال لماذا تنتج العسل..

واغلب الظن ان الدكتور طه حسين كان يخشى من تقييد حرية التعبير او الزام الادباء بهدف محدد او غاية معينة ويحذر من خطورة ذلك بقوله : «فأما أن يسخر الأدب ليكون وسيلة من وسائل الإصلاح أو سبيلا من سبل التغيير في حياة الشعوب، فهذا تفكير لا ينبغي أن نساق إليه، ولا أن نتورط فيه». وكان الدكتور طه حسين محقا في هذا التحذير. فقد كان في ذهنه ولاشك صور مما جرى في الإتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية من اضطهاد ونهر للادباء والمفكرين بدعوى المروق أو الخروج على خط الحزب الشيوعي.. لكن الدكتور طه حسين لم يكن محقا في اتهام الادباء الشبان بتعلق الثورة ومحاولة إرضاء قاداتها .. كما هو واضح في هذه الفقرة:

«وهم يرون الناس يكرهون الملوك لسوء أثار الملوك فيهم ولأن الثورة قد طردت ملكا، فلا يجدون بأسا في أن ينتفعوا بهذه الظروف ليروجوا لدعوتهم، ويزيدوها إلى الناس قريبا وإلى قلوبهم حبا. وكثير منهم يخيل إلى نفسه أنه يرضى الثورة بذلك، ويتقرب إلى رجالها» «ولكن الشيء المحقق أن أحدا إن يلتفت إليه، وإن يوجد المعول الذي يعمل في هدم الأهرام أو في... مسجد من المساجد التي أنشأها الملوك وأصحاب الاقطاع. وإن توجد أنتى تضرم لصريق ديوان من دواوين الشعر أو كتاب من كتب النثر».

ويعد أن قدم الدكتور دفاعا مجيدا عن الأدب القديم ، وعن أدب المديح خاصة، دعا المتخاصمين معه إلى أن يريحوا أنفسهم من هذا كله «وأن ينقلوا الخصومة إلى صورة الأدب، فما عسى أن يكون الأدب الذي يريدون أن ينشأ في حياتنا الجديدة وأن يوجه الناس؟»

من تلميذ إلى أستاذه

كان اتهام طه حسين لهؤلاء الادباء قاسيا ومحرجا لهم. وكان وقعه شديدا في ذلك الحين، فانتفضوا جميعا في وجهه يحتجون عليه ويرفضون اتهامه. وكان أول هؤلاء هو الدكتور لويس عوض الداعية الأول لهذا الأدب الجديد ..

ومحرر الصفحة الأدبية بالجمهورية التي تبنت هذه الدعوة. فنشر خطاباً إلى طه حسين عنوانه «من تلميذ إلى أستاذ» (الجمهورية ١٢/٢٢/٥٢) استهله بمحاورة منطقية يمتزج فيها العتاب باللوم وكان بدايتها هذا السؤال:

«قال الفتى لأستاذه الشيخ : ما قولك فى فتى لا يغضب حيث ينبغي الغضب وما قولك فى شيخ يغضب حيث لا ينبغي الغضب؟»

وهو سؤال غاية فى اللباقة والدهاء يريد به لويس عوض أن ينتزع من أستاذه طه حسين الإعتراف بحقه فى الغضب منه والاعتراض على رأيه خصوصاً وأن لويس عوض، كما يقول عن نفسه اشرف على الأربعين وما زال يقف خاشعاً أمام أستاذه كما كان وهو فتى فى العشرين من عمره.

وبحكم هذه العلاقة الحميمة جاء حديثه فى شكل أسئلة هادئة رزينة تستنكر الإتهامات وتطالب أستاذه طه حسين بأن يفصح عما يقصد وأن يسمى الأشخاص باسمائهم والأشياء باسمائها.

وهكذا ألقى لويس أسئلته على أستاذه :

«من منا قال إن الوقت قد حان لنهدم الأهرام أو لنزيل المساجد التي بناها الملوك وأصحاب الإقطاع ونحرق دواوين الشعر التي انتجها الألوون؟».

ثم أوضح لويس عوض أنه يعرف أن بين طه حسين وإسماعيل مظهر خصومة قديمة لكن «ما يكتبه إسماعيل مظهر فى «الجمهورية» لا يعبر إلا عن رأى صاحبه، ولا يملك أحد مصارته.

«لأن الجمهورية ليست لسان أحد بالذات من الكتاب ولاهى لسان حال رئيس التحرير حسين فهمى ولا أنور السادات ولا جمال عبدالناصر ولا مجلس قيادة الثورة.. «بل هى لسان حال الشعب المصرى كله بما فيه من يمين ووسط ويسار ونرجو أن تكون كذلك هى لسان المحافظين والمعتدلين والثوار، هى صوت الماضى، وهى صوت اليوم، وهى صوت الغد. فيها القديم، وفيها الحاضر، وفيها الجديد الذى لا زال وليداً..»

ثم قال: «ولأن الجمهورية قد التزمت بحرية الرأي تجدنى ملزماً بنشر ما يكتبه الأستاذ اسماعيل مظهر أو الدكتور عبدالحميد يونس، كما أنى ملزم ينشر ما يكتبه استاذى رداً أو نقداً».

وإذا تذكرنا أن هذا الكلام صدر فى أواخر عام ١٩٥٣، أى فى بداية الثورة، أدركنا أنه كلام خطير وأخطر ما فيه هو قول لويس عوض:

١. إن دعاة الأدب الجديد قد بدأوا أدوارهم قبل الثورة بسنوات وتحملوا فى سبيل أفكارهم الجديدة كثيراً من العنت والإضطهاد، ولم يثبت فى طبيعهم حب التسلق أو التزلف لأصحاب السلطان.

٢. إن لويس عوض، محرر الصفحة الأدبية بجريدة الجمهورية وحامل لواء دعاة الأدب فى سبيل الحياة، يؤمن بحرية الرأي إيماناً جازماً بحيث لا يقبل مصادرة لى رأى أو منعه من النشر سواء اتفق معه أو اختلف وسواء كان هذا الرأى معبراً عن قوى اليمين أو اليسار أو الوسط أو حتى المحافظين لأنه يؤمن بأن «الجمهورية» جريدة الثورة هى لسان الشعب المصرى كله بجميع تيارته وينبغى أن تظل كذلك.

### حول الأدب والحياة :

وكان ثانى المحتجين على طه حسين هو اسماعيل مظهر الذى كتب مقالا عنيفاً «حول الأدب والحياة» (الجمهورية ٢٣ ديسمبر ١٩٥٣) يرد على طه حسين ويطالبه بالافصح لأن «إطلاق الاحكام دون تحديد يصيب عالم الأدب بفوضى غامرة» ثم يتهم طه حسين بأنه هو الذى يحاول بهذا الكلام أن يتزلف إلى قادة الثورة.

كذلك ينقد اسماعيل مظهر حجج طه حسين فى الدفاع عن أدب الملوك أو أدب المديح ويسخر منها ويرد عليها بشروح مستفيضة نوعاً لا يتسع المجال هنا لذكرها.. وخلاصة رأى إسماعيل أن ذلك الأدب كان أدب «تفريغ واستنزاف» لطاقة الأمة وأخص خصائصها.

ثم يعقب على ذلك بتجريح طه حسين وتوجيه الإتهام اليه قائلاً :

«لقد انتهى بحث طه حسين بخاتمة هى أبعد الأشياء عن الأدب والموعظة الحسنة».

«انتهى بنى إستعدى رجال الثورة على أولئك الذين يقولون أن  
الأدب يجب أن يكون فى سبيل الحياة».

لم يكن الأدب دائماً فى سبيل الحياة

وجاء الاحتجاج الثالث من جانب الدكتور مندور فى مقاله «الأدب والحياة»  
(الجمهورية ٥٣/١٢/٢٦) حيث دافع عن الدعوة وأصحابها الشباب دفاعاً  
مؤيداً بالحجة من التاريخ الأدبى. لكنه لم يعف طه حسين من اللوم فوصفه  
«بالإنفغاخ العاطفى فى المحاجة» ثم قال :

«إن استأذنا الجليل الدكتور طه حسين قد ظلم هذه الدعوة الفتية  
وظلم القائمين بها عندما ظن أنها لم تصدر الا مجاراة للثورة» ثم  
أضاف:

«والواقع أن هذه الدعوة الجديدة أوسع افقا من أن تقتصر على  
محيطنا المصرى أو العربى وإلا كانت دعوة تافهة لا تستحق التنفيذ  
... ونحن نرى بالأدباء والمفكرين أن يكون هدفهم تملق الثورة ورجالها  
ولن يحدث أن يستبدل الشعراء فاروق وطوسن بنجيب وجمال عبد  
الناصر».

يواصل الدكتور مندور دفاعه عن الدعوة الجديدة إلى أبعد مدى فيقر «أن  
الثورة الفكرية الأدبية التى يدعو إليها شبابنا الناهض أقدم من الثورة نفسها  
بل لعلها هى التى مهدت لتلك الثورة وضمنت لها النجاح بنشر الوعى بين  
طبقات الشعب المختلفة وبخاصة الطبقة المستتيرة من الشباب وتلك الطبقة  
هى التى تقود الرأى العام المنساق أو أغلبية الشعب الساحقة».

وعن آفاق هذه الدعوة وطموحاتها فيقول الدكتور مندور:

«والدعوة الجديدة تطمح إلى أن تحمل التفكير والأدب المصريين  
على مجاراة التفكير والأدب فى العالم المتحضر كله بحيث تختصر  
المراحل ونقفز إلى مصاف الطليعة بدلا من أن نترك أنفسنا للخطور  
البطئ المتعدد المراحل وكأننا نعيد بذلك تاريخ الإنسانية من جديد بعد  
أن سلخت تلك الإنسانية قرونا طويلة لتصل إلى ما وصلت اليه فى  
عصرنا الحاضر».

واستغرب الدكتور مندور كيف يقرر طه حسين أن الأدب كان دائما في سبيل الحياة، ويرد على ذلك بعرض لتطور فن أدبي كبير هو فن التمثيل ليثبت أن هذا النوع لم يصبح معبرا تعبيرا كاملا عن حياة الشعوب إلا في آخر مراحله التي وصل إليها عند الغربيين.

ثم يقدم عرضا لتطور فن التمثيل منذ العصر الكلاسيكي مروراً بالدراما البرجوازية حتى الدراما الحديثة على يد أبسن وبرنارد شو مما يثبت أن الأدب لم يكن دائما في سبيل الحياة كما يزعم طه حسين. لكن مندور لا يكتفى بهذا بل يلتفت إلى واقع الأدب التمثيلي في مصر آنذاك فيرى أنه لا يزال عند المرحلة الكلاسيكية. «وهذا واضح في أدب أمير شعرائنا أحمد شوقي الذي يمثل مسرحه أول خلق جدى في هذا الفن الكبير. فنجد جميع مآسيه تصور حياة ملوك وأبطال ونوابغ من التاريخ بينما تصور الكوميديا الوحيدة التي ألفها وهي «الست هدى» حياة عامة الشعب في حي الحنفى بالسيدة زينب وكلثنا لا تزال عند الفكرة الكلاسيكية القائلة بتقسيم الأدب التمثيلي إلى تراجيديا تحتفى بالعظماء وكوميديا تختص بالدهماء.

وهكذا بين لنا الدكتور مندور أن هذا الفن لا يزال بعيدا عن أن يكون في سبيل الحياة داخل مصر وفي العالم العربى على السواء كما بين أن:

«هذه الدعوى التي يكافح في سبيلها شبابنا الألباء دعوة أدبية وفكرية سليمة يجب أن ننزعها عن كل هدف صغير وأن نشجعها ليتسع مجال إنتاجنا الأدبى ونجمع إلى تراثنا الثقافى تراثا جديدا نرجو أن يزيد شعبنا فهما لحياته وإدراكا لادوائه العميقة حتى تتحقق في النفوس ثورة جارفة ضد الذل والخنوع والاستسلام واليأس والتخاذل وتتطلق الهمم والعزائم نحو بناء وطن حر كريم وشعب أبى عزيز...».

#### الأدب للأدب مرة أخرى :

رحب طه حسين بكل ما وجه إليه من هجوم وتساؤل واحتجاج وأعرب عن اعتباطه الشديد بما أحدثه مقاله السابق من غضب وثورة في صفوف



الأدباء والمثقفين. فكتب مقالا آخر بعنوان «الأدب والحياة أيضا» يعبر فيه عن هذه المشاعر قائلا:

«فقد أردت إلى أن يستيقظ النائم ويتنبه الغافل ويخرج الهادئ من هدوئه ويزعج المطمئن الراضى عن اطمئنائه ورضاه .. فما أعرف شيئا أضر بالحياة العقلية وأدفع لها إلى البلادة والجذب من هذا الذى كان شبابنا وشيوخنا من الأدباء والمثقفين يتورطون فيه من الجمود والخمود والركود والرضى بما كان والإطمئنان إلى ما هو كان والاستخفاف بما يمكن أن يكون».

ثم اتجه إلى الكتاب الثانى قائلا :

«وأحب أن يطمئن الأساتذة الذين يضعون أنفسهم موضع الريبة ويظنون أنى أردتهم أو إردتهم حين كتب ما كتبت، فإننى لم أتحدث عن كاتب بعينه، ولم أفكر فى هذا الكاتب أو ذلك وإنما أردت إلى هذه النزعة المبهمة العامة التى أخذت تظهر وتشيع منذ حين والتى تدعو إلى أشياء لا تحققها ولا تعرف لها حدودا .... وتدعو فيما تدعو إليه إلى أن يكون الأدب فى سبيل الحياة».

ويكرر له حسين رفضه لأن يكون الأدب وسيلة لتحقيق غاية أخرى غير ذاته .. لكنه يستدرك قائلا :

«وليس معنى هذا أن الأدب بطبعه عقيم. ولكن معناه أن الإصلاح والتغيير وتحسين وترقية شئون الإنسانية أشياء تصدر عن الأدب صدورا طبيعيا كما يصدر العبير عن الزهرة» ثم يضيف:

«فالأدب لا يكره شيئا كما يكره أن يكون وسيلة، والأدباء لا يكرهون شيئا كما يكرهون أن يكونوا أدوات تستغل وتستغل ويبتغى بها المنافع والحاجات...».

«وقد قلت فى الحديث الماضى إن المادحين من الشعراء والكتاب أيضا فى العصور القديمة لم يكونوا يتخذون الأدب وسائل إلى

السادة وإنما كانوا يتخذون السادة وسائل إلى الإنتاج الأدبي ينتفعون بشوقهم إلى المدح ورغبتهم فيه ويذلهم المال للفوز به. لكي ييسر لهم «الإنتاج الأدبي الذي نجد فيه الآن وستجد فيه الأجيال المقبلة غذاء القلوب والأنواق والعقول».

وبالمقارنة فإن الذين يريدون أن ينشأ الأدب في سبيل الحياة هم في رأي طه حسين أسوأ من أولئك المداحين .. لأنهم كما يقول «يريدون أن ينزلوا بالأدب فيجعلوه وسيلة بعد أن كان غاية، وينكرون أن يكون الأدب أول ما يكون وقبل كل شئ غذاء للأرواح، توشك المادية الحديثة الجامعة أن تضطرهم إلى جعل الإنسان كله أداة وأن تضطرهم إلى أن ينكروا ما في الإنسان من روح، من حقه أيضا أن يقدم له الغذاء الذي يلائمه. هذا الروح الذي يحب الخير لأنه الخير ويحب الجمال لأنه الجمال...».

وعلة هذه الخصومة الشديدة من جانب طه حسين هي أن هذه الدعوة - كما يقول أتية إلينا من بلاد أجنبية:

«وهذه النزعة لم تأت من غير مصدر، ولم تثر في نفوس أصحابها عبثاً أو فجأة ولكنها نزعة معروفة قد أصبحت رسمية في غير موطن من مواطن الأرض، وكثر الدعاء إليها في غير مواطنها حتى أصاب كثيرا من الأمم شئ من شرورها».

وواضح من هذا الكلام أن العميد كان يخلط بين دعوة الأدب للحياة التي رفع شعارها لويس عوض وبين مدرسة الواقعية الاشتراكية، والتي كانت تمثل مدرسة الأدب الرسمي في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية في ذلك الوقت. وكانت هذه المدرسة تدعو إلى تسخير الأدب والفن للدعاية لخطط الحزب الشيوعي والتبشير بجنة الشيوعية، وتعتبر كل من يخرج على هذا الخط خائن للإشتراكية أو مرتد عنها. وكانت هذه التهمة كافية لتعرض حياة أي كاتب أو فنان للاضطهاد والسجن والنفي. يتأكد هذا من قول طه حسين في مقال «الحياة في سبيل الأدب - فما بال قوم منا لا يعترفون للإنسان بحقه في الخطأ، وما بالهم يتبعون في تلك مذاهب الجامحين من أصحاب الديكتاتوريات الطاغية الجامعة التي لا تعفو لأحد عن خطأ» ثم

يضيف «وأنا بعد ذلك لا أرى لأحد كائننا من يكون فردا أو جماعة أن يكلف الأديب أن يواجه أبه هذه الوجهة أو تلك. وإنما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ويكتب كيف يشاء».

لقد اختلط الأمر على العميد، لأن دعوة لويس عوض كانت أوسع أفقا وأكثر رحابة من مدرسة الأدب للمجتمع أو الواقعية الاشتراكية، ولم يقل لويس عوض بفكرة التسخير وظل يحاربها في كل كتاباته. وربما جاء الخلط نتيجة لحدثة دعوة الأدب للحياة وعدم وضوح معالمها للجميع ومنهم طه حسين. وربما يكون العميد قد قصد إلى هذا الخلط في الأوراق، ليتخذ منها ذريعة للهجوم على نزعات التعصب والتطرف التي كانت تتحين الفرص لركوب موجة الثورة لتوجهها إلى أقصى اليمين أو أقصى اليسار.

وفي هذه الناحية لا نجد أى خلاف بين طه حسين ولويس عوض. فلويس عوض كان يكرس معظم كتاباته للدفاع عن حرية التعبير وحرية الأبداء بدون قيد أو شرط إلا المسئولية الشخصية للأديب أو الفنان والتي تنبع من داخله: أى من حسه الأخلاقي وضميره الحي. وكان بذلك يفرق بفرقة واضحة بين الإلزام والالتزام، وذلك ما سوف نعرفه من مقالاته عن «المكارثية والأدب» في الفصل التالي:

لويس عوض إذن يلتقي وطه حسين في هذه الناحية الخاصة بإطلاق حرية التعبير والإبداع، لكن الخلاف الأكبر مع العميد جاء من أنصار الواقعية الاشتراكية في مصر ومن دعاة الأدب للمجتمع أيضا، ومن هؤلاء الدكتور عبدالعظيم أنيس والأساتذة محمود أمين العالم وصالح حافظ ومحمود مراد ولطفى الخولى. وساعرض لهم حسب الترتيب الزمني للنشر:

#### عميد الأدب القديم.

كتب الأستاذ عبدالمنعم مراد مقالا عنوانه «في الأدب والنقد» بجريدة المصرى (١٩٥٤/١/٣) يسخر فيه من موقف طه حسين ويسميه «عميد الأدب القديم» ثم يتساءل:

«إذا لم يكن للادب غاية أو هدف فلماذا كان لابد لى أن أكتب؟» ثم يضيف ان الإنسان ظهر على الأرض «فوجد الشمس والزهرة، ولكنه

لم يجد الأديب، بل أوجده بنفسه لغاية دعت اليه، وحاجة شعر بها ..  
فالشمس التي لم أخلقها أخذ منها ما ينبغي كالضوء، والزهرة أشم  
رائحتها الزكية وأضع ما يزكم أنفي منها. أما الأديب الذي أخلقه  
بنفسى، ففي يدي أن يكون كله نفعاً، وكله جمالاً وعطراً... والأديب فى  
مذهبنا هو الذى يصور الواقع فى صدق وحق، وفهم للداء وتوجيه  
للدواء...».

### الأديب وقانون الصراع الإجتماعى:

بعد ذلك كتب صلاح حافظ فى روز اليوسف (١٨/١/١٩٥٤) تحت عنوان  
«الأديب والحياة.. وطه حسين» يلفت فيه النظر إلى أهمية دور العلم فى  
حياتنا الحديثة وإلى أهمية الإعتراف بقوانين العلم الخاصة بالتناقضات  
الإجتماعية.

يوجه كلامه إلى الدكتور طه حسين بلهجة تهكمية فيقول:

«إن الحياة ياعميد الأديب العربى قد وجد فيها شئين اسمه العلم،  
وهذا العلم قد أصبح حقيقة تواجهك وتعيش معك فى كل ثوب ترتديه،  
وكل طعام تأكله، وكل كتاب تقرأه.. فإذا كنت حتى الآن ما زلت تنسج  
أفكاراً تتجاهل وجود وجهين متناقضين للحياة (وهى حقيقة اثبتتها  
العلم) وتنكر ارتباط الفكر بالأوضاع الإجتماعية (وهى حقيقة أخرى  
اثبتتها العلم) ولا ترى فى التراث فرقاً بين العناصر التى ينبغى  
أحيائها والأخرى التى ينبغى تصفيتها وباختصار إذا كنت ما زلت  
تنسج أفكاراً تتجاهل العلم فى عصر أصبح فيه العلم أضخم حقيقة  
فى حياة البشر، فأفكارك هذه نموذج واضح من الأديب لا يعبر عن  
الحياة».

### البعد القومى للتراث:

وجاءت الإضافة الثانية من جانب لطفى الخوالى إذ اهتم بإبراز البعد  
القومى للتراث وذلك فى مقاله «تراثنا الفكرى» بروز اليوسف (٢٦ يولييه  
١٩٥٤) حيث يقول : «ليست الدعوة لأديب جديد توجب هدم كل قيم الأديب

القديم بل هي على العكس تعمل على أن يشرق الأدب الجديد على الناس بحكم كونه تطويراً وامتداداً للادب القديم، ذلك التراث الفكرى الذى يكون مع رقعة الأقاليم الإقتصادية واللغة المشتركة مجموع العناصر الرئيسية لقوميتنا».

لكنه يستدرك بأن هذا لا يعنى تقديس التراث وتزويجه عن النقد بل يطالب بفحصه فى ضوء الظروف التى خرج فيها لنرى أن كان حينذاك - عاملاً من عوامل التقدم أو عوامل الانتكاس. ثم يقول:

«نحن نعتبر أن تبديد تراثنا الفكرى وزعزعة الثقة به هي محاولة معادية موجهة ضد حركتنا الفكرية الواقعية الجديدة...».

«حقيقة نحن لا نقف مع طه حسين حين يدعوننا الآن إلى ديمقراطية كديموقراطية صواون التى كانت تعترف بالعبودية كنظام من نظم الديمقراطية، ونحن نرفض رأى الحكيم فى التقليل من أهمية الشعب فى الصراع من أجل الحرية، فهذه كلها آراء قد صدرت عنهما فى لحظات ضعف أو نتيجة لما أصاباه من ترف ورقى اجتماعى... لكن نتاجهم الأبقى الإنسانى الذى نزلوا به يوماً إلى معركة الحياة فى صفوف الطليعة التقدمية لم يصبح اليوم رجعيًا مظالم لأن أصحابه قد تأخروا عن ركب الطليعة...».

#### الادب بين الصياغة والمضمون :

وانتقل الجدل بعد ذلك إلى مسألة الصياغة الفنية، وهكذا يساهم أصحاب هذه المدرسة الأدبية فى توضيح ملامحها والكشف عن منطلقاتها شيئاً فشيئاً. فقد أصر عبد المنعم مراد على ربط الادب بغاية اجتماعية. وكشف صلاح حافظ عن فكرة التناقضات الطبقية وانعكاسها فى الأعمال الأدبية. وانتقل الآن إلى رائدى هذه المدرسة الماركسية وهما الدكتور عبدالعظيم أنيس ومحمود العالم فى بيانها المشهور الذى وجه على صفحات جريدة للمصرى (١٩٥٤/٢/١٤) على النحو التالى:

«من عبدالعظيم أنيس ومحمود أمين العالم إلى عميد الادب العربى الدكتور طه حسين».

يناقشان فيه هذه القضية التي أثارها حول طبيعة العلاقة بين صورة الأدب ومادته أو بين صياغته ومضمونه، ويقولان في بيانهما:

«ويجب أن نقرر أولاً أن ما تتهم به حركتنا النقدية من تغليب للجانب الإجتماعي، إنما يرجع إلى ما أشاعه هؤلاء الأدياء القدامى من فهم قاصر لهذه العلاقة بين صورة الأدب ومادته، وإلى ما يتميز به أدبهم من جمود وانفصال عن حركة الحياة وإلى مارسبويه في وجداننا القومي من قواعد نقدية فجة لا تقضى بالإبداع إلا إلى أزمة مقفلة».

ثم يمضيان إلى القول :

«إلا أننا نرى قصر الصورة على اللغو قصر المادة على المعاني لا يكشف عن إدراك سليم لحقيقة الظاهرة الأدبية. ذلك أن اللغة أداة من أدوات الصورة. فإن قصرنا الصورة على اللغة فقد تحدثنا عن الأسلوب، فالأسلوب الشائق الرائق ليس صورة للأدب ولا صياغة له، بل هو مظهر خارجي أو أداة من أدوات الصورة، وكذلك شأن المعاني فليست مادة للأدب، بل إحدى أدواته كذلك... فلو قدمت لنا جملة رائعة رائعة شائقة تحفل بمعنى لم يسبق إليه أحد، لما كان في هذا وحده دافع إلى أن نعدّها من الأدب فالمعاني كاللفاظ سواء بسواء وسائل لما هو أجل وأعظم...

«ولو راجعنا تاريخ النقد القديم لوجدنا أنه لا يخرج بمجمله عن البحث الجاد عن اللفظة الرائعة للمعنى الفريد «ولا يزال العقاد يتبع هذا النهج ولا زال يترنم ببيت من الشعر أعجبه ويقول أنه أفضل من ألف قصيدة».

وهنا يقرر الكاتبان أنهما على خلاف تام مع هذه المدرسة القديمة لانهما يؤمنان بأن «الأدب صورة ومادة» ثم يعرضان نظريتهم النقدية في خمس بنود، ويبدأن في تطبيق هذه النظرية على الأدب العالمي أولاً بعقد مقارنات بين ت. س. اليوت ومايكوفسكي وبين جويس وإيليا اهرنبرج ويخرجان من

هذه المقارنات بأن قصة «أوليس» لجيمس جويس تصور انهيار الحضارة الغربية لأنها تصور أشخاصا شاذين ومنهارين.. وبينهما وبين قصة «العاصفة» لاهرنبرج فارق ضخم فى الصياغة والمضمون، فرواية اهرنبرج «لا تصور واقعا مريضاً متحللاً بل معركة تتابع عملياتها المنظورة من الكفاح المرير للقضاء على الاضطبوط النازى فى أوربا».

وبالمقارنة مع اليوت فإن ما يكوفسكى فنان صانع للشعر لأنه يمجّد الحضارة الصناعية الحديثة ويستبصر بالحركة الصناعية للتاريخ ويصوغ كل هذا شعراً حياً واقعياً يعلى إرادة الإنسان من أجل البناء والحرية والحياة الفاضلة الصحية.

وشعر اليوت يذكرنا برواية جويس. فالـيوت يحمل على الحضارة الصناعية الحديثة أيضاً ويتهمها بأنها أرض خراب وبأن إنسانها إنسان أجوف ملئ بالفراغ والقش والتفاهة.

بعد ذلك ينتقل عبد العظيم أنيس ومحمود العالم إلى تقييم لواقع الأدب المصرى فيقرران أن الشعر فى مصر لا يزال ألباتا متناثرة.. وشوقى مثلاً يؤلف القصيدة من ثلاثمائة بيت فى الحرب أو التغنى بثور مصر فلا يعالج الموضوع معالجة أدبية بحيث يكون له مضمونه المصوغ أو مادته المصورة. بل هى أبيات متناثرة لا رابط بينها غير وحدة القافية أو وحدة الوزن أو وحدة الموضوع من قريب أو من بعيد.

وهذا شأن الشعراء الآخرين، فالصياغة الفنية تكاد تكون نادرة فى الشعر المصرى عموماً..

وكان العقاد أول من استفزه هذا الكلام فكتب يناقشهما بمنتهى القسوة والعنف بعنوان «إلى ادعاء التجديد: أقرأوا ما تنتقونونه - أخبار اليوم ٢٧ فبراير ١٩٥٤» قال:

«أعلمت أيها القارئ إننى ما هو مذهب العقاد..؟ مذهبه فى الأدب هو هذا الخط الذى قضى حياته ينحى عليه وينكره ويشهرح عيوبه وسخافاتة ثم لا يعدم اللاغطون بهذا اللغظ المخجل صجيقة يومية

تنتشره لهم بالعناوين العريضة عن «الأدب بين الصياغة والمضمون من أنيس عبدالعظيم ومحمود أمين العالم» وهما فيما علمت أستاذان في مدارس ثانوية أو عالية. ويا لخصية الأدب والتعليم ان صح ما علمناه.

وقبل ربع قرن - أى قبل أن يعرف الأدعياء كيف يتهجون كلمة المجتمع، كنا نكتب فنقول أن أفة الأدب المصرى أنه يعيش بمعزل عن الأمة. ومن ذلك ما كتبناه بالبلاغ فى ١٩٢٧ فقلنا: «أن العزلة بين الشعب والحكومة والفوارق الدائمة بين الحياة القومية والحياة الرسمية هي علة الجذب الغريب الذى يلاحظ على أدب مصر الرسمية، وهي علة الآداب التى تجرى على تقاليد الحاكمين والرواة».

ومما قاله العقاد: «فى سنة ١٩٤٧ كتبنا فى مجلة الكتاب خلاصة شروط الشعر الحسن فعدنا فى أولها أن الشعر قيمة إنسانية وليس بقيمة لسانية» ثم قلنا «أن القصيدة بنية حية وليست قطعاً متاثرة نجمها فى إطار واحد، فليس من الشعر الرفيع شعر تغير أوضاع الأبيات فيه ولا تحس منه تغييراً فى قصد الشاعر ومعناه...».

### يونانى لا يقرأ:

أما طه حسين فقد أوسعهما سخرية وتقريعا. إذ أخذ يفند كلامهما ويعرض فقراته على القراء فقرة بعد فقرة ثم يسأل إن كان يمكن لأحد أن يفهم هذا الكلام.. ويقول انه طلاسسم والغاز تارة.. وتارة أخرى هذا كلام سريانى «أو» يونانى لا يقرأ» وجعل العبارة الأخيرة عنوانا لمقاله.

ثم انتقى الفقرة التالية من بيان عبدالعظيم أنيس ومحمود العالم وأخذ يقتنر بها:

ولكن صورة الأدب كما نراها ليست هي الأسلوب الجامد وليست هي اللغة بل هي عملية داخلية فى قلب العمل الأدبى لتشكيل مادته وإبراز مقوماته. ونحن لا نصف الصورة بأنها عملية، مشيرين بذلك إلى الجهد الذى يبذلها الأديب فى تصويره المادة وتشكيلها بل لما تتصف به الصورة نفسها فى داخل العمل الأدبى نفسه فهي حركة



متصلة في قلب العمل الأدبي، تنبصر بها في نواتره ومساوئه ومنعطفاته، وننتقل بها داخل العمل الأدبي من مستوى تعبيرى إلى مستوى تعبيرى آخر، حتى يتكامل لدينا البناء الأدبي كأننا عضويًا حيا. وبهذا الفهم الوظيفي للصورة تتكشف أمامنا ما بينها وبين المادة من تداخل وتفاعل ضروريين. فمادة العمل الأدبي ليست بغيرها معانى. كما يقول عميد الأدب والمدرسة القديمة - بل هي أحداث تقع وتتحقق داخل العمل الأدبي نفسه ويشارك التذوق الأدبي في وقوعها وتحققها....».

وهنا يتساءل طه حسين قائلا:

«اعرِى هذا الكلام أم سريانى؟ أيمكن أن يقرأه الرجل المثقف ذو الثقافة العميقة الرفيعة أو ذو الثقافة المتوسطة فيخرج منه بطائل، ويحمل منه شيئا يمكن الاكتفاء به والوقوف عنده للتأمل والمناقشة؟ وما عسى أن تكون هذه العمليات الداخلية التى تقع فى قلب العمل الأدبي؟ وما عسى أن يكون اشتباك هذه العمليات وإفضاء بعضها إلى بعض ليكمل بها العمل الأدبي ويستقيم كأننا عضويًا حيا؟ لقد كان المثقفون فى القرون الوسطى الأوروبية يجهلون اليونانية فإذا عثروا على ما هو مكتوب بالحروف اليونانية تركوه وقال بعضهم: يونانى فلا يقرأ».

ثم أصبحت هذه الجملة كناية يعبر بها عما يصعب فهمه ويستعصى تحصيله وتحقيقه كهذا الكلام الذى نقلت لك طرفا منه».

وفى تعليق العميد ما يفنى عن أى تعليق آخر.

والواقع أن العميد قد تمادى فى عدائه لهذه المدرسة، وغالى فى الإتجاه المعاكس غلوا شديدا دفعه إلى حد التطرف حتى أخذ يدافع عن الأدب للأدب بل يدافع عن الفن للفن فى مقال بعنوان «الحياة فى سبيل الأدب» قائلا:

«فالذين يريدون الفن للفن لا يرتفعون بأنفسهم عن الجماعات الإنسانية ولا يجعلون أنفسهم ملائكة، ولا يعيشون فى السحاب، ولا يلتزمون هذه الخرافة التى تسمى البرج العاجى. ولكنهم يرون

للجماعات الإنسانية نفسها كما يرون لأنفسهم أن تخلص بعض وقتها وبعض نشاطها وبعض ملكاتها للجمال من حيث هو الجمال ولادة الجمال التي هي الفن الرفيع أدبا كان أو تصويرا أو موسيقى أو ما شئت من الفنون الجميلة، ويريدون للجماعات الإنسانية كما يريدون لأنفسهم الإرتفاع بين حين وحين عما يتصل بالنافع العاجلة القريبة إلى ما هو أبقي منها وأرقى..» (خصام ونقد ص ١١٩).

### مغزى التجديد في الأدب :

حينئذ دخل إلى المعركة الدائرة قطب الفكر الإشتراكي الكبير سلامة موسى ليرد على مغالاة طه حسين والعقاد وأصحاب الأدب القديم، فكتب سلسلة من المقالات في الأخبار والرسالة الجديدة يفند فيها دعوهم ويوجه لهم طعنات جارحة. وقد جمعت هذه المقالات ونشرت في كتابه الهام «الأدب للشعب» سنة ١٩٥٥م.

وقد أثبت الأستاذ سلامة موسى أنه قد سبق الجميع إلى المطالبة بالتجديد في الأدب وفي توضيح دواعيه وغاياته، بكتابه «الأدب الإنجليزي الحديث» سنة ١٩٣٤. الذي استقطب فيه الأضواء حول عبارة «الأدب في خدمة المجتمع» وبين فيه أن الأدباء الأوربيين لا يكتبون في الخواء وإنما يعالجون المشكلات الاجتماعية الإنسانية. وهم يكتبون للشعب بلغة الشعب.

فالأنيب مطالب بأن «يوجد حوله مناخاً تستطيع الحريات أن تحيا فيه وتثمر وتنتصر وكل هذه معان لم يكن أدباء العرب يعرفونها. ولهم العذر الواضح هنا لأنهم لم يكتبوا للشعب الذي يحتاج إلى أن يتعلم بلغته التي يفهمها».

وجازياً على استلوايه العلمي يبدأ الأستاذ سلامة موسى نقده بتعريف الأدب القديم أولاً فيقول:

هو أدب كان يؤلفه الكتاب والشعراء لأجل الخلفاء والأمراء والفقهاء، لأن جميع هؤلاء كانوا «الدولة». ولم يكن للشعب وجود في أذهان الكتاب. ولم يكن هناك قراء يمكن أن يعتمد عليهم في مكافأة المؤلفين.

وكان أدب الخلفاء والأمراء نواذر وقصصا وأشعارا تسلى وتنهب  
بالسام، أى سأم البطالة ... بطالة المترفين.

وكان أدب الخلفاء أحيانا تواريخ تؤيد دولتهم وتثبت حقوقهم فى  
تبوء الحكم.

وكان أدب الفقهاء شروحا وتعقيبات على الدين والمذاهب.

ولما ظهرت الدولة الفاطمية فى مصر، وظهرت الدول المستقلة فى  
المغرب والأندلس، وكثرت السياحات، ظهر أدب يكاد يكون شعبيا فى  
قصص الرحلات. بل شعبيا خالصا فى كتاب ألف ليلة وليلة مثلا.

ولكن الشعوب كانت لا تزال فى التراب، فلم يرتفع هذا الأدب عن  
التراب.

#### الماضى وذكريات الموت:

يقول سلامة موسى ان الحياة عندما تخدم أو تهمد فى الشعب، تهفو إلى  
الماضى وتثير ذكرياته فى اشتياق كما لو كان يشترى إلى الموت. لأن فى  
الماضى كثيرا من سمات الموت، بل هو موت. وهذا الماضى يشيع فى نفوس  
ابنائنا عقائد، فى حين أن المستقبل يطالب بالمنطق والعقل والتزام الحقائق.

«ان الإنغماس فى دراسة الماضى، إذا كان الدارس أدبيا، ينقل  
الينا أساليب التفكير والتعبير الماضيين. وهذا ما نرى مثلا فى كثير  
من أدبائنا. فإنهم كانوا لا يرون عيبا فى تسلط فاروق التركى على  
بلادنا، ألم يفعل ذلك السلاطين؟»

وكان ذلك امرا طبيعيا لأن الشعب عند الرومان والعرب القدماء بل  
كذلك إلى حد ما عند الإغريق، لم يكن موجودا فى وجدان الأدباء  
والفنانين. وهذه الأجزاء العشرون من الأغانى هى قصص السادة  
ملوكا وأمراء، ومن كان فى مستواهم من رجال الدين والحرب  
والسياسة، ولست هنا أنسى قيس وليلى وأمثالهما، ولكن هذه  
القصص لا تبلغ جزءا من مائة من صفحات الأغانى.

ومثل هذا الكتاب الذى يتحدث عن القصور والخمر والغواني والمغنيات،  
هو فى رأى سلامة موسى أدب ملوكى يعادى الثورة والتقدم ولا يمكن أن

يكون مصدر الهام لشئ من القيم العظيمة، ولا ينقل للأجيال القادمة الا عادة الخنوع والاستسلام، ويدلل على ذلك يالآتى:

«إن فى الاغانى شخصية واحدة، شخصية عظيم من عظماء العرب، يدعى على بن أحمد، حاول أن يحرر العبيد ويرفعهم إلى مقام البشر. ولكن مؤلف الاغانى، الذى كان يجهل الاهداف الإنسانية والروح الديمقراطية، كان يصفه بكلمات : الخبيث والفاسق والكافر واللعين.

رأى على بن أحمد هذا الهوان، فقال: هذا لن يكون. ثم جمع العبيد فى البصرة، وثار على الخليفة العباسى يريد تغيير المجتمع. ولكن الخليفة هزمه بجيوشه الأجنبية التركية. مثل هذا العظيم، هذا الإنسان الكمالى، هذا الرائد للحرية، لم يجد من أديب «الأغانى» سوى أنه : خبيث وفاسق وكافر ولعين» (الأدب للشعب ص ٤٦).

ويرصد الأستاذ سلامة الآثار الضارة لمثل هذا التراث الأدبى فيذكر أنه:

«لما جاء نابليون إلى مصر ألف مجلسا استشاريا من شيوخ الأزهر، وحدث أن طلب اليهم تعيين بعض الكبار من الموظفين، مثل «حكمدار» القاهرة، ورئيس الحسبة الذى كان يشرف على الأسواق والأسعار، ورئيس القضاة، فرفض هؤلاء الشيوخ تعيين هؤلاء من المصريين وأصروا على أن يعينوا من الأتراك.

اتنا نفهم من الاستبداد أنه استعباد الأمير أو الملك للشعب فقط. ولكن الرق كان فى قلوب هؤلاء الشيوخ الذين رفضوا أن يكونوا أصحاب بلادهم، وأثروا الأتراك على أنفسهم فى هذه المناصب.

هذا الرق لايزال فى قلوبنا نحن أيضا. هو رق التقاليد التى تخنق تطورنا. ورسالة الأديب أن يكافح هذا الرق فى النفس المصرية.» (الأدب للشعب ص ٢٤).

وعما يقصده بلغة الشعب يقول سلامة موسى:

«والأديب الحق هو الذى يجمع بين العمق واليسر، فيكتب للشعب، مثل توالستوى، دون أن يبتذل الأدب فيحيله إلى أدب غوغاء ورعاع.

ومع ذلك يجب أن أصرح بأن الأدب العالمي إذا كتب بإخلاص فإنه يرتفع على الأدب الفصيح البليغ إذا كتب للملوك والأمراء. وأنا أؤثر لهذا السبب بـيرم التونسي لأزجاله العامية على أحمد شوقي وعلى الجارم لأشعارهما الملوكية.

لقد أساء بعض الكتاب فهم هذا الكلام وقالوا عن حسن نية أو سوء قصد أن لغة الشعب تعنى اللغة العامية، وأشاعوا أن سلامة موسى كان يدعو لاستعمال اللغة العامية حتى فوجئت بما ينفي هذا نفيا قاطعا. فقد كتب في يوميات الأخبار في ٢٤ يناير ١٩٥٤، ينتقد محمود تيمور لاستخدامه العامية في الكتابة ويقول :

«أهدى إلى الأستاذ تيمور مسرحيتين جديدتين من تأليفه. وقد دهشت لبدعة غير موفقة ابتدعها هي أنه صاغ كلا من مسرحيته في لغتين: الأولى بالفصحى والثانية بالعامية. وأقول أنها غير موفقة، ذلك لاعتقادي أن اللغة العامية لا تكفي للتعبير الفني. وهناك من الكتاب من افترضوا على وزعموا أنني دعوت في وقت ما إلى اللغة العامية مع أنني لم أفعل هذا قط.

ولست هنا أجهل أن النهضة الأوربية حفرزت الأم الأوربية إلى اتخاذ لغاتها العامية بدلا من اللاتينية. ولكني أظن أن موقفنا هنا مختلف. وأننا لسنا في حاجة إلى اللغة العامية. أولا، لأن الكاتب الشعبي يستطيع أن يكتب في لغة فصحي ولكنها مع فصاحتها ميسرة العبارة يستطيع العامي بل الأمي أن يفهمها حين يسمعها .

وثانيا، لأننا في اتجاهنا السياسي العربي الحاضر لم يعد يسعنا أن تستقل كل أمة عربية بلغتها العامية فتتفصل عن الأخرى. وقد حاول لويس عوض أن يكتب باللغة العامية، ولكنه فشل.

واعتقادي أننا كما ندعو إلى الأدب الشعبي، كذلك نحتاج إلى أن ندعو إلى اللغة الشعبية وذلك بأن نستعمل جميع الكلمات التي تجري على السنة الشعب ولا تتعارض مع اللغة لفصحي وهذا ما أفعله أنا

فأنى لا أقول «فحسب» بدلا من «فقط». ولا أقول، «وضعت الحرب أوزارها» بدلا من «إنتهت». ولا أقول «تنفس الصعداء» بدلا من تنهد». وأنا وخالد محمد خالد نقول:

الرجعية أسخم من الإستعمار. وهذا كله كلام عربى فصيح تفهمه العامة فلا حاجة بنا إلى ترك الفصحى.

هل نكتب مسرحياتنا باللغة العامية؟

وتحت هذا العنوان كتب الأستاذ تيمور فى الأخبار (١٩٥٤/٢/٢٠) يدافع عن اختياره للغة العامية ويقول:

«فرض اللغة العربية على الكاتب المسرحى ضرب من التعنت والعسف. ثم يتساءل: هل عرفت اللغة العربية المسرحية ، فى أى عصر من عصور أديابها القديم أو الحديث؟ والجواب الذى لا خلاف عليه أنه ليس بين أيدينا من أسانيد العلم وشواهد التاريخ ما يشير إلى أن العرب عالجوا هذا الضرب من الأدب. والمسرحية دخيلة فى أدينا. ليس لنا فى شأنها أوضاع أو تقاليد توارثناها فيما توارثناه من أدبنا العربى. وما دامت المسرحية مستحدثة فى الشرق طارئة من الغرب، فمن صحيح المنطق أن تتخذ فى نشوئها النحو الذى اتخذته تلك من قبل وأن يجرى تطورها هنا كما جرى تطورها هناك».

ويضيف إلى ذلك قوله :

«والمستقرئ لتاريخ المسرحية فى الغرب، ليلاحظ أنها كانت فى أسلوبها الكتابى صورة من اللغة السائدة فى ذلك الحين.

وثمة عامل نفسى آخر، لعله كان أولى بالتقديم والإبتداء، ذلك أن المسرحية تقوم على الحوار. فهو كيانه العام. ونحن فى مصر يتحدث بعضنا إلى بعض بالعامية، فتعودت أذاننا هذه اللغة واستساغت لهجتها، فهى مسموع الجمهور فى كل مكان، وهى لذلك وثيقة الإرتباط بحياتنا المصرية الصحيحة فمتى شاهد المصرى مسرحية بالحوار العامى فإنه يستمع إلى اللغة التى استقرت فى أعماق نفسه.

وليست كتابتنا للمسرحيات بالعامية الا تقريراً لحالة واقعة تستند إلى المستوى الثقافي واللغوي عند الجمهور».

فالكاتب يسجل لغة الكلام المهيمنة في عصره.

ثم يختم الأستاذ محمود تيمور حديثه قائلاً :

«ويدهي أنى أقصد بالمسرحية التى أوتر لها العامية فى التعبير، تلك المسرحية المصرية العصرية ذات اللون المحلى الخالص، أما المسرحية التاريخية التى تصور عصرا من عصور التاريخ بعيدا أوقريبها فكلتاها جديرة أن تصاغ بالفصحى».

ولاشك فى قيمة هذه الشهادة التى قدمها محمود تيمور لأنها تعبير عن خلاصة تجربته فى الكتابة المسرحية، فتجربة تيمور بين العامية والفصحى هى حكم على كما قال العقاد فى يومياته. (ساعة مع ألف ليلة - أخبار اليوم ١٣ مارس ١٩٥٤).

هذه هى ساحة المعركة التى أشعل شرارتها الدكتور لويس عوض بدعوته لأن يكون «الأدب فى سبيل لحياة» وأمتد الحوار أو الصراع فيها بين كل هذه الأطراف التى جرى نكرها .. ومن الواضح أن غالبية المشاركين فى المعركة يقفون داخل دائرة الأدب الجديد .. ولم يبق على هامش الدائرة الا أصوات قليلة متذبذبة فى مواقفها مثل العقاد الذى كتب فى يومياته بأخبار اليوم (١٩٥٤/١/٩) يدافع عن فكرة الأدب للمجتمع، وهو يعقب على كلام للاستاذ أحمد أمين قال فيه :

«لا أرى أنه حدث فى العالم الماضى غير وجهة الأدب، وربما حدثت تطورات اقتصادية وسياسية فى بعض الممالك جعلت الأدب يتجه نحو أن يكون فى خدمة المجتمع».

فكتب العقاد يقول «وتعطينا على ملاحظة الدكتور أحمد أمين أن نسأل:

وماذا تعنى خدمة المجتمع؟ ان كلمة المجتمع لا تعنى بطبيعة الحال أن المجتمع مجرد من الأمثلة العليا والاشواق الرفيعة والمطالب

الوجدانية، فالأدب إنن قدكان فى خدمة المجتمع من أقدم العصور، ولا يمكن أن يكون فى خدمة شئ آخر. فما كانت المجتمعات لتحفظ أدبا تتناقله بالرواية جيلا بعد جيل ان لم يكن فيه ما يعينها ويشغلها ويثير اهتمامها .

والحق أن الأدب يجب أن يخدم المجتمع والحق أيضا أن المجتمع يجب أن يتسع للحياة الإنسانية فى جميع مطالبها ومطامحها، ومنها المثل العليا واحلام الخير والجمال.

وعلى هذا لا يكون الشاعر الذى يصف حديقة ورد عرضة للسخرية، لان المجتمع الذى لا محل فيه لحديقة الورد ناقص مشوه وما من مجتمع فى الدنيا يحتاج إلى من يوصيه بغيط القمح والشعير ولكنه قد يحتاج إلى من يوصيه بغير الطعام من مطالب الالواح والأجسام.

وهذا الكلام لا يختلف فى شكله أو مضمونه كثيراً مع ما شرحه لويس عوض فى مقالاته الأولى عن أدب الحياة أو الأدب الإنسانى الذى يحفل بالمثل العليا ومطالب الروح كما يحفل بمشاكل الفقراء والكادحين ويصور آمالهم والاهمهم ويكشف عن مظالم المستغلين والمنحرفين.

لكن الأمر المحير أن العقاد يعود بعد ذلك ليقول أن الأدب يجب أن يكون أرسنقراطيا وأن هناك شئ اسمه الطبيعة وأن التغنى بالطبيعة شئ عظيم لا أدب الشعب ولا أدب الحياة .

وهذه الفقرة منقولة من مقال لصالح حافظ بمجلة روزاليوسف (١٩٥٤/٨/٢) يهاجم فيه العقاد ويعارض رأيه.

والعارفون بخريطة الأدب فى ذلك الوقت لابد يتساءلون: أين توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس ويوسف جواهر وفريد أبو حديد؟...

والجواب ان توفيق الحكيم (البيب البرج العاجى) كان مشغولا فى ذات الوقت بكتابة مسرحية «الأبدى الناعمة» التى تمجد قيمة العمل المنتج وتسخر



من ثقافة الإستقراطية المتعالية فى شخص الأمير المفلس ومن الثقافة اللغوية النظرية البعيدة عن مشاكل الحياة الواقعية فى شخص أستاذ اللغة العربية الحاصل على الدكتوراه فى (حتى).

وكان إحسان عبدالقدوس مشغولا بالكتابة السياسية عن مستقبل الحكم فى ظل سلطة العسكر. أما فريد أبو حديد ويوسف جوهر ونجيب محفوظ فلم أقرأ لأحدهم رأيا فى تلك المعركة لكن مساهمتهم الإبداعية فى أدب الرواية التى ظهرت منذ ذلك التاريخ تدل دلالة قاطعة على أنهم كانوا يتهيئون لتقديم النماذج العملية للأدب الجديد.

وقد أن الألوان لنقف وقفه قصيرة هنا لنقول أن الأمر لم يكن مجرد أدب قديم وأدب جديد. فالمعركة كانت تتصل بما هو أهم: أى بفلسفة الأدب وفلسفة الحياة والمجتمع. وقد قال سلامة موسى فى كتابه «الأدب للشعب» ص ٤٤.

«يجب أن نميز بين قديم وقديم. ذلك أن هناك قديما قد يفصل بيننا وبينهم ألف سنة أو ثلاثة آلاف سنة، ولكنهم قديما معاصرون، أى يشتغلون بهمومنا البشرية أو الإجتماعية العصرية».

وضرب على ذلك أمثلة عديدة منها «اخناتون» الذى كرس حياته لفكرة السلام، والإمام العظيم «ابن حزم» الذى يدعو للحب ويعتبره أساس السعادة الإنسانية. وكذلك الفيلسوف العظيم «ابن رشد» الذى كان يعزى تخلف الشعوب إلى إهمال تعليم المرأة وحجبها عن الخروج ومشاركة الرجل فى العمل والكد من أجل الحياة.

هؤلاء فى رأى الأستاذ سلامة موسى معاصرون حقا، يعيشون فى عصرنا ويتحدثون إلينا حديث الضمير والعقل والشرف.. ويحاولون تنبيهنا إلى القيم الانسانية التى نسيناها أو كننا.

ولكن علينا أن نلاحظ أن معظم الكتابات دار حول فلسفة الأدب إىكون الأدب للحياة أو يكون الأدب للأدب .. وقليل منها تطرق إلى مسألة الصياغة الفنية....

والواقع أن لويس عوض حين أذاع دعوة الأدب للحياة كان يضمّر هذه المشكلة دون أن يصرح بها.. وكان طريقه أن القبول بأن يكون الأدب للحياة يتضمن القبول بفكرة التطور بما تعنيه من تحسين أو تنويع للأساليب الفنية وقوالب الصياغة الأدبية.. ذلك أن الحياة متطورة أو أن التطور هو سنة الحياة..

فإن ارتباط الأدب بالحياة يعنى أيضاً ربط الفكر والوجدان بالواقع.. والواقع يبدو دائماً ناقصاً بالنسبة للثوريين. وبهذا يكون الأدب حافزاً إلى التغيير وإلى التقدم.. وبهذا يتحول الأدب إلى قوة دفع ثورية تزيج من على كاهل المجتمع المصرى كابوس الاقطاع والرجعية بجموده الطبقي والإجتماعي والثقافي.

فإذا كانت الحرية هي الغاية الكبرى والهدف الأسمى فكيف نصل إلى حرية الإبداع والتعبير عن معطيات اجتماعية متغيرة من خلال أشكال وتقاليذ أدبية بالية..؟

لقد أدرك لويس هذه المشكلة في وقت مبكر حين نشر ديوانه «بلوتولاند وقصائد أخرى» الذي دعا فيه إلى كسر عمود الشعر العربي والكتابة باللغة العامية ١٩٤٧. وقال عنه الدكتور حسين مؤنس (بجريدة البلاغ سنة ١٩٤٧).

انه «ثورة جريئة تمتاز بما تمتاز به الثورات من حدة وعنف وخروج عن الحد، ولكنها ثورة مباركة نحن أحوج ما نكون إليها».

لكن آخرين ومنهم طه حسين رأوا فيه دعوة غريبة فانكروه «خلا نفر من الشباب الحيارى الذين أحسوا بأن فيه تعبيراً عن أشياء يحسون بها ولا يعرفون لها اسما». ومن هؤلاء الشباب كان عبدالرحمن الشرقاوى وصلاح عبدالصبور فى مصر. والسياب والبياتى وغيرهم فى العراق والشام... وقد حمل هؤلاء عبء ريادة الشعر العربى الحديث والسير فى الطريق الذى رسمه لويس عوض فى كتابه الغريب المسمى «بلوتولاند» وقد نجحوا فى تأسيس مدرسة مزدهرة للشعر عبرت عن قضايا المهوورين والمظلومين كما عبرت عن قضايا الشعب العربى المتطلع إلى الحرية والعدل، وأصبح لها تراث عظيم فى كل قطر عربى.

إن كان ديوان «بلوتولاند» يحوى التنظير الفلسفى والتطبيق العملى لهذه المدرسة.. لكن لويس عوض لم يذكرهم به إلا فى وقت متأخر. حين وصل الجدل إلى طريق مسدود .. وبدأ للجميع وكأنهم متفقون على شئ واحد.. وهو أن يكون الأدب للحياة.. أو للمجتمع.. ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟..

لم يبق السؤال معلقا.. فقد طرح طه حسين مسألة الصورة الفنية.. وتساءل كيف تكون صورة هذا الأدب ولغته.. وهنا عاد لويس عوض ليمسك بالخيط.. ويقول ألم أقل لكم؟.. فكتب فى الجمهورية (٢٦ مارس سنة ١٩٥٤)

مقالا بعنوان «الشاعر الجسور» قال فيه:

«مادام الناس يتحدثون اليوم عن صورة الأدب فلا مفر إذن من الالتفات إلى هذه الصورة. ولقد أردت أن يلتفت إليها الناس من قبل يوم خرجت عليهم عام ١٩٤٧ بكتاب غريب هو «بلوتولاند».

بعد أن يذكرهم لويس عوض بهذا الكتاب، أخذ يحمد الله على أن طه حسين قد أعترف أخيرا بأن هناك أشكال «وأن هذا الاشكال جدير بالبحث والتأمل. فجاء بيان الدكتور عبدالعظيم أنيس والأستاذ محمود العالم ردأ على دعوة معلم الجيل ولعلهما عبرا عن «مدرسة المصرى» كلها، وكان هذا الرد بمثابة مانيفستو كما يقول الأوروبيون يوضح فلسفة الفن كما تفهمها هذه المدرسة الجديدة».

ثم أخذ يتحدث عن الشاعر عبدالرحمن الشرقاوى وهو يسميه بالشاعر «الجسور» لأنه أستطاع فى قصيدة واحدة، هى قصيدة «خطاب مفتوح من أب مصرى إلى الرئيس ترومان» أن يواجه مشكلة الصورة الأدبية بشجاعة لا تنكر ولا تخفى على أحد، ولا يمكن لأحد اخفاؤها، بل استطاع فى هذه القصيدة أن يثبت لنا ثلاثة أشياء:

أولا: أن هناك اشكالا ينبغي أن نسعى إلى حله.

ثانيا : أن فى الإمكان حل هذا الإشكال ولو جزئيا.

ثالثا : انه شاعر فحل يمكن أن نأتمنه على هذا الاشكال.. ولو فى وجه واحد من وجوهه».

وفى تحليله للقصيدية ركز لويس عوض كلامه على الصورة التى ظهرت بها فكرة السلام فى شعر الشرقاوى، ثم أوضح أنه قد أنشأ طريقة جديدة فى الأداء لم يلقها الناس من قبل.

لقد اختار الشاعر إطار الخطاب أو الرسالة. فكان هذا أول خروج على قواعد الإنشاء التى عرفناها فى القدماء. قال الشرقاوى مخاطباً ترومان:

يا سيدى

إليك السلام، وإن كنت تذكره هذا السلام.

وتغرى صنائعك المخلصين لكى يبطشوا بدعاة السلام.

وعند لويس عوض أن إطار الخطاب المفتوح الذى اختاره الشاعر قد فرض عليه اتجاهاً فى الأداء والصياغة أقرب إلى لغة النثر منه إلى لغة الشعر. وقد أحدث عبدالرحمن الشرقاوى حدثاً فى قواعد الإنشاء الألبى حين أثبت أن الشعر الرفيع يمكن أن يؤدى بلغة النثر.

«والذى فرض على عبدالرحمن الشرقاوى تذليل لغة النثر المألوف لغايات الشعر ليس إطار الرسالة فحسب بل التزامه بشخصيته كذلك.. لأنه رجل يعيش فى سنة ١٩٥١ ويقبل مسئوليات الحياة فى عام ١٩٥١ فلا يهرب منها فى المستقبل الحالم أو فى الماضى السعيد. فانفعل ضد الهمجية السياسية التى ارتبطت «باسم الرئيس ترومان الذى حدث فى عهده أفضح حادتين فى تاريخ البشرية. ألا وهما إستخدام القنبلة الذرية، وإحلال أمة كاملة مكان أمة كاملة فى فلسطين».

لكل هذا أطلق لويس عوض لقب الشاعر الجسور على الشرقاوى «فهو جسور حين واجه مشكلات جيله الأساسية وهو جسور حين واجه لغة جيله الحقيقية».

والواقع أن لويس عوض وجد فى هذه القصيدة ضالته المنشودة التى حاول تجسيدها فى ديوان «بلوتولاند» بتجاربه العديدة. ولذلك قال:

«إن عبدالرحمن الشرقاوى قد فعل للشعر العربى عام ١٩٥١ بقصيدته «خطاب مفتوح من أب مصرى إلى الرئيس ترومان» ما فعله

ت . س . الليوت عام ١٩١٧ للشعر الإنجليزي بقصيدته «أغنية العاشق  
ج. الفريد بروفرورك». وأثبت أن الأداء القديم قد أصبح مستهلكا غير  
ذى موضوع لا تربطه بحياة العصر رابطة أو سبب.

إن قصيدة الشوقاوى هي، كما يقول لويس عوض، أهم حدث أدبي منذ  
موت شوقي ليس «لأنها أعظم إنتاج فى الشعر والنثر ولكن لأنها بداية،  
نهايتها بعيدة المدى» أى وهو أن تتحقق نبوءته ويتحرر الشعر من قيود  
الخليل بن أحمد ويستجيب لموسيقى الطبيعة والنفس الحرة. ذلك أن لويس  
عوض «يدعى أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعين أن يكبلوا  
النفس الراقصة بأوزانهم المتحجرة وأن فى كل لغة من اللغات أوزانا بقدر ما  
فى الوجود من موسيقى. فمن أمكنه أن يسجن نوى عجالات القطار أو قرع  
الطبول أو السوينج الصاخب أو خريز الجداول أو خوار أو قيانوس الرهيب  
أو صمت الأبدية أو عواء الخماسين فى تفاعيل لم يسمع بها انس ولا جن  
فقد أتى أمراً عظيماً وغفرت السماء خطاياهم... وهو ينصح كل مشتغل  
بالشعر المسرحى أن يلتزم الشعر المرسل». (بلوتولاند ص ٢١).

## ٢ - المكارثية والأدب

تحدث الدكتور طه حسين كثيرا عن محنة الأدب وأسبابها في مصر. وأرجع المحنة إلى أسباب منها اختفاء المجلات الأدبية، واختفاء الصفحات الأدبية من الصحف. ثم أضاف إلى ذلك جهل الكتاب باللغة العربية وعلومها وأدائها.. وراثنة لغة الكتابة عند الأدباء الشباب .. ولم يتطرق الأمر إلى أبعد من مجال التعليم والثقافة - أما لويس عوض فكان له رأى آخر يتعلق بصميم المشكلة أو المحنة...

وعند لويس عوض أن مقتل الأدب هو مقتل المجتمع وهو مقتل الحياة ذاتها. إن قاتل الأدب هو المكارثية، والمكارثية هي آخر اصطلاح للإرهاب.

وهو يحدثنا عن نشأة هذه الظاهرة وأبعادها في أمريكا. فنعرف أن اسمها مأخوذ من مكارثي الذي كان حينذاك أخطر عضو في مجلس الشيوخ الأمريكي، بل أخطر قوة في أمريكا كلها. ومكارثي كاثوليكي متعصب يؤمن بالمطلقات، يؤمن بأن الحق واحد، واحد في كل زمان ومكان. وأن الحق في جانبه.

أما قوة مكارثي فهي رأس المال الضخم الذي يدافع عن مصالحه، يظهره في ذلك ثلاثون مليوناً من الكاثوليك الأمريكيين الذين يؤمنون بأن الحق واحد في كل زمان ومكان وأن الحق دائماً في جانبهم. مكارثي هو رمز الهيستيريا القائمة ضد الشيوعية. لكنه ليس المسئول الأوحد عن هذه الهيستيريا.

لأن المكارثية - على حد قول الدكتور عوض - اتجاه له قاعدة في أمريكا، لا بين الزعماء فحسب بل بين الناخبين أيضاً. لا بين الجمهوريين وحدهم، بل

بين الديمقراطيةين كذلك. ولكن مكارثي هو الرمز الذي تبلورت حوله هذه الهيستيريا. ومنطلق مكارثي يتسلسل كما يلي: كل عضو في الحزب الشيوعي الأمريكي عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان. كل من يؤمن بالشيوعية عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان، كل من يؤمن بالسلام عميل لروسيا بالفعل أو بالإمكان. باختصار كل من ليس معنا فهو علينا وينبغي سحقه أو تشتيته ومصانرة رأيه والتشهير به. وهناك صيد كبير وصيد صغير. أما الصيد الكبير فهو الأدباء والفنانون والفلاسفة والمفكرون وأساتذة الجامعات. هؤلاء يوجهون الفكر ويتركون طابعهم في نفوس الناس أجيال؛ والحاكم القلق يبدا بهم.

استفاد مكارثي من وجود تقليد دستوري في بلاده هو حق الكونجرس في استجواب المواطنين فأنشأ اللجنة العليا المشهورة بلجنة النشاط المعادي لأمريكا، وأمام هذه اللجنة استدعى مشبوهي الفكر واحداً بعد الآخر. استدعى الفنانين والفنانات والأدباء والانيبات والمدرسين والمدرسات. وكان آخر ضحاياه الممثل شارلي شابلين والمغني بول رويسون والقصصي هوارد فاست والأستاذ لايمور ..

وينتهي الدكتور لويس عوض من تحليله لتلك الظاهرة بأن المكارثيه كانت «مستولة عن انهيار الفيلم الأمريكي على مدى العشر سنوات الأخيرة. فكتاب السيناريو والمخرجون والمنتجون والممثلون في أمريكا كانوا يعيشون في جزع كاخوتهم من أهل الطم. لفئة واحدة نحو السلام، صورة واحدة تنكر البشرية بالإخاء الإنساني، إيماءة نحو جنود اليؤس، في المجتمع الأبيض أو الأسود أو نحو فحش الاستغلال والاستعمار، هي اليوم أقصر الطرق إلى لجنة النشاط المعادي لأمريكا».

هذا مجمل ومضمون المقال رقم ٣ للويس عوض في الجمهورية، أعلننا منه لخطورة القهر والعبوان على حرية الأدباء والضمير الأبى .. وكان تنبيهها مبكراً لخطر التعصب الفكري والمذهبي على الحريات العامة .. (الجمهورية ١٩٥٣/١٢/٨).

أن من يقرأ تفاصيل المقال يرى رؤى العين اخطبوط الإرهاب المكارثي.. وكيف أصاب الأمريكيين بهستيريا الخوف والوسوسة، ذلك رغم قوة العلماء والمفكرين وتأثيرهم في الحياة الأمريكية .. وكان هذا درساً لابد أن يعيه الأدباء والكتاب في مصر في تلك الفترة حتى يحذروا خطورة التعصب الفكري وخطورة الفكر الواحد والخط الواحد وما يجلبه من نكبات اجتماعية وثقافية.

### مكارثية الدولة ومكارثية الأدب:

مرة أخرى يعود الدكتور لويس عوض لبحث محنة الأدب ويكتب مقالته الثاني عن «المكارثية والأدب» بالجمهورية (١٩٥٢/١٢/٢٤) ليؤكد أن المكارثية هي أهم أسباب المحنة جميعاً. كذلك يؤكد أن المكارثية قديمة قدم التاريخ. «وهي مد إرهابي يفسر المجتمعات في عصور التحول الشديد كلما تصارعت العقائد والمصالح في المجتمع الواحد أو بين مجتمع وآخر. وهي تشنح في جسم المجتمع وصرع في عقله».

ويعد هذا التوصيف الدقيق يذكرنا الدكتور لويس عوض كيف تصدى الأدباء والمفكرون لهذه التشنجات .. ووقفوا شامخين أمامها .. في فرنسا تحت حكم البوريون يذكر فولتير وروسو ومنتمكيو .. وفي روسيا القيصرية ينكر نيسيتيوفسكى وجو جول وياكونين. إذ لم تفلح الاغلال ولا السجون في إطفاء جذوة الأبطال أو طمس معانين الأدباء المبدعين لأن موت الشهداء هو مبدأ الحياة.

لكنه ينتبه إلى أن قياس الحاضر على الماضي بحزافيره، قياس خال من الدقة. فقد تطورت أجهزة الدولة واتسع سلطانها على الأفراد والجماعات. واختلفت تبعاً لذلك مقاييس البطولة الغربية عما كانت عليه في القديم وكما يقول:

«إذا كان مجتمعنا قد كف عن إحراق الأحرار على الخازوق كما كانت تفعل محاكم التفتيش إلا أن لديه من وسائل التعذيب المادى والمعنوى ما عوض عن ذلك وفاض».



بعد ذلك يفرق الدكتور لويس عوض بين نوعين من المكارثية:

١- مكارثية من الخارج هي مكارثية الدولة.

٢- مكارثية من الداخل هي مكارثية الأديب.

وكلاهما يقتل الأدب والفكر بالعنوان على الحرية.

ثم يقول .. والتطبيق العملي لكل ما تقدم يمكن التماسه فى المعركة الدائرة اليوم حول الأدب والمجتمع.

«فى مصر اليوم مدرسة ينتمى اليها أكثر كتاب الجيل الجديد. وهذه المدرسة تؤمن أولا بأن هناك صلة حتمية بين الأدب والمجتمع. ثم هى تحدد هذه الصلة بأنها صلة رسالة. فتؤكد أن الأدب لا يكون أدبا حيا الا إذا كان الأديب صاحب رسالة فى الحياة ثم هى تحدد هذه الرسالة فتؤكد كذلك أن الأديب لا يكون أديبا الا إذا سخر قلمه لخدمة «التقدم» الإجتماعى، ثم هى تحدد «التقدم» بأنه الأدب الذى يستلهم الواقع المادى التاريخى وحده ولا يستلهم إله فى عرف بعضهم أو بأنه الأدب الذى يكون محموله الاجتماعى جماهيريا فى مادته جماهيريا فى مقصده أو جماهيريا فى قلبه».

بهذا تم فى مصر زواج غير مقدس بين مدارس ثلاث مستقلة، عرفها أدباء أوروبا فى ثلاثة عصور مختلفة وهذه المدارس هى:

- مدرسة «الأدب ذى الرسالة» وإمامها الكاتب تشارلز كنجزلى والروائية جورج اليوت من أدباء انجلترا.

- المدرسة الواقعية وإمامها جورج مور فى انجلترا وأميل زولا فى فرنسا.

- المدرسة المادية التاريخية، وهى لاتزال حبيسة فى صحائف النقد الأدبى المستقى من منهج ماركس وانجلز ولينين ولا نعرف لها اتباعا من المبدعين لهم وزن خارج الإتحاد السوفيتى.

- ثم مدرسة الإلتزام - لا المدرسة الوجودية بأكملها وهى آخر مدرسة فى أوروبا اليوم.

اما لماذا كان هذا الزواج غير مقدس ؟ يجيب لويس عوض بقوله :

«لأن أسس هذه المدارس ومراميها كما عرفناها في الآداب الأوروبية أسس مختلفة ومرام متباينة أن لم تكن متعارضة في بعض الأحيان .. أما في مصر فقد عمد الكتاب الجدد والنقاد الناشئون إلى خلطها بعضها ببعض الآخر أنا من باب الجهل وأنا من باب التجاوز ليسوغوا لونا معينا من الأدب في أعين الناس هو ما يسمونه بالأدب الإجتماعي، بل ليسوغوا نوعا معينا من الأدب الإجتماعي يختلف رسمه من حين إلى حين، لا لاختلاف مضمونه أو قاليه، بل بحسب عنت الرقابة أو تساهلها، فهو حيناً الأدب البروليتارى وهو حيناً الأدب الشعبى وهو حيناً الأدب الديمقراطى أو الأدب الواقعى أو الإجتماعى. و المقصود فى كل حالة شئ واحد، هو ادب الطبقة العاملة».

وبعد هذا النقد العنيف الذى وجهه لويس عوض لأصحاب الأدب الإجتماعى فى مصر أخذ يشرح لهم الفروق بين هذه المدارس ويقدم لهم نماذج من أدبها ليدلل على وجود «هوية حقيقية بين أدب الرسالة وبين الأدب الواقعى، كما أن هناك هوية أشد سحفا بين الأدب الواقعى وأدب الإلتزام».

وهو يخبرنا بأن أدب الرسالة قد انجبت حركة الميثاق فى إنجلترا حوالى عام ١٩٤٨ ثم احتضنته الجماعة الفابية وبلغ قمته فى قصص هـ . جـ . ويلز ومسرح برنارد شو لكنه يختار الحديث عن أبطال كنجزلى أولا ويقول:

«أن عمال كنجزلى لم يكونوا عمالا اصلاء من أبناء البروليتاريا رغم أسماهم وجوعهم وحققهم، بل هم من الأسطوات أو ما يسمى فى القاموس الإجتماعى بالطبقة البرجوازية الصغيرة. بل هم عبارة فى استغلال الفقراء....، يبيعون مستقبل الطبقة العاملة، لا أقول بالمال. ولكن بديوان شعر أو بنظرة عطف من سيدة رحيمة حسناء من سيدات القصور. وأخيرا تهافت البطل الجبار التون لوك، وهو الذى كرس حياته لقيادة ثورة البروليتاريا عام ١٨٤٨ تلك الثورة التى مجدها ماركس وإنجلز ولينين. يتهافت البطل الجبار التون لوك لشدة ما به من صراع بين نداء الواجب البروليتارى وبين احساسه بغياوة

الطبقة العاملة وجهلها وجبنها ويفترسه المرض والهذيان، وحين توشك  
المنية أن تتركه تنزل عليه رحمة السماء، فتشفى روحه من أوجاعها  
المادية، وترى عيناه النور الجديد، فلا يبق الا وفي قلبه ايمان جديد  
وفي فمه رسالة جديدة:

«الإصلاح من الخارج لا يكفي. الإصلاح من الداخل في المقام  
الأول. مفتاح المجتمع الجديد ليس التكتلات العمالية ولا الاضراب ولا  
الاستيلاء على وسائل الإنتاج ولا إلغاء الطبقات ولا حق الانتخاب أو  
أي حق آخر من حقوق الإنسان ولكن ... الاشتراكية المسيحية».

ثم يتحدث لويس عوض عن مسرحية «بيجماليون» كنموذج لهذا الأدب بعد  
أن نضج واكتمل على يد برنارد شو، فالاستاذ هيجنز أستاذ علم الأصوات  
يرى أن الفوارق بين الطبقات لا تتجاوز أن تكون فوارق في استخدام اللغة  
وفي المظهر الخارجى وهو لذلك يجرى تجربة على بائعة الأزهار إليزادوليتل  
فيعلمها كيف تنطق الإنجليزية نطقاً ممتازاً ثم يكسوها بالثياب الثمينة  
ويعلمها آداب السلوك. وتنجح التجربة فيعتقد المجتمع الإنجليزي أن كوكبا  
جديدا مجهول الأصل قد لمع في سماءه وكان طبيعيا أن يحب هيجنز تلميذته  
الحسنة، فهل يتزوجها؟ كلا، لأن هيجنز يعلم أنه وإن هقل الخساسة  
المكتسبة فهو لم يتغلغل إلى الخساسة الأصلية في طباع الفقراء إن بالوراثة  
أو بطول الممارسة .

وهنا يتساءل الدكتور عوض عما عسى يقول أصحاب الأدب الاجتماعى  
في هذه الأمثلة. ويجيب أنهم سوف يقولون أنها رسالة الأدب الرجعى، بل  
هذا أدب البرجوازية المنحلة

ثم بمضى في الحديث عن المدارس الأخرى ونماذجها .. واحدة بعد  
الأخرى ويخلص من ذلك إلى القول بأن :

«أصحاب الأدب الاجتماعى فى مصر لا يرضون أن تكون للأدب  
رسالة فحسب بل ولكنهم يطلبون أن تكون هذه رسالة البروليتاريا.  
وهم لا يطلبون أدبا واقعيا فحسب ولكنهم يطلبون أن يكون هذا الواقع  
واقعا بروليتاريا. وهم كذلك راضون بالالتزام على شريطة أن يكون  
التزام الكاتِب نحو البروليتاريا وحدها.

أما الأدب الأدبي، الذى لا يتوخى رسالة بل يتوخى الفن وحده فقد غدا محظورا من المحظورات. كذلك غدا محظورا أن يستلهم الكاتب المثل الأعلى دون أن يستلهم للمادة الناقصة. محظور كذلك أن تكون للكاتب رسالة ودعوة إلا رسالتهم ودعوتهم أو أن يلتزم كفاح غير كفاحهم».

«محظور أن ينظم شاعر أغنية عن الحب. محظور أن يستبطن كاتب قلب الإنسان من حيث هو أنين ويطين بعيدا عن وضعه الطبقي. وهكذا نعود إلى المطلقات. هكذا نعود إلى المكارثية . وهذه مكارثية الأديب لا مكارثية الدولة. وهكذا نعود إلى أدب الخط الواحد. وإلى فلسفة الخط الواحد. من ليس معنا فهو علينا. وهكذا يموت الأدب بين مكارثية الدولة ومكارثية الأديب.

أما مكارثية الأديب فهي الإرهاب الروحي الذى بلغ من إرهابيته أنه يرهب نفسه.

### الأدب دولة مستقلة :

وختم لويس عوض مقاله قائلا :

«أما نحن فلا نشكو من الإلتزام بل نشكو من الإلزام، أما نحن فنقول أن الأدب دولة مستقلة ذات سيادة. لها السيادة على نفسها وعلى ما يدخل تحتها من مفهومات ومدلولات، ولا سيادة لأحد عليها إلا الله، فאלله هو السيد المطلق الذى اجتمعت فى يده السيادات. كل ما تحته منسوب اليه، وكل ما تحته مطلق بمقدار ما هو منسوب اليه. أما نحن فنقول للدولة: لا تجزعى من الأدب حتى لو كان بروليتاريا».

### شبح الإرهاب :

ولابد لأى قارئ متأمل لمقالات لويس عوض فى تلك الفترة، أن يلاحظ هذا الإلحاح الشديد عنده على موضوع المكارثية أو الإرهاب. إذ أصبح هاجسا مخيفا يقلقه ككاتب ويدفعه لتكريس معظم كتاباته فى تلك الفترة للدفاع عن حرية الراى وحرية الفكر والإبداع، ورفض أى قيد أو وصاية على ضمير الأديباء.

ولم يكن طه حسين أثقل ثقلًا من، ألا أنه لم يكشف عن قلقه مباشرة كما فعل لويس عوض. لقد أثر طه حسين أن يدور حول الموضوع، وأن يصل إلى هدفه بطريقة غير مباشرة، ومن ثم استمات في الدفاع عن الأدب للأدب والفن للفن. وكان في نفس الوقت صادقًا مع نفسه، منسجمًا مع ذاته. فطه حسين هو صاحب كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي دافع فيه عن استقلال الأدب وتحريره من تبعية الدين ليكون علماء كفيّره من العلوم يدرس لذاته وأن «يخضع للبحث والتقد والتحليل والشك والرفض والانتكار». وكانت هذه الدعوة سببًا لما تعرض له طه حسين بعد ذلك من ظلم وجور ومن ريبة واتهام.

فقد قامت الدنيا ضده ولم تقعد، واستطاعت كتائب الرجعية المصرية والإنتهازية السياسية أن تقدمه للمحاكمة وأن تصادر كتابه وأن تضطهد فكره. ولم ينس طه حسين شيئًا مما حدث له وما حدث لصديقه الشيخ على عبدالرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ١٩٢٥ لم ينس طه حسين شيئًا من ذلك كله. وكان يحس في أعماقه طبعًا أن محنة الأدب قد بدأت فعلا بمصادرة كتابه ومصادرة رأيه. لكنه لم يذكر ذلك، ولم يمثل به، وركز مباشرة على الدفاع عن الأدب للأدب والفن والفن وعارض بشدة كل فكرة لربط الأدب بأي غاية أخرى ضمانًا لحرية الأدب والأدباء وضمانًا لحرية الفن والفنانين على السواء... وهو نفس الهدف الذي كان يسعى إليه لويس عوض..

لكن لويس عوض قد سلك طريقًا آخر للدفاع عن الحرية فكان أكثر صراحة وأكثر وضوحًا في رصد كل نزعات الجموح والتطرف والمكارثية والكشف عنها والتنبية لخطورها على مسيرة الحياة الجديدة في مصر آنذاك. كان لويس عوض عائدًا من أمريكا وكان مشبعًا بالعداء للمكارثية وكل أشكالها. وكانت في مصر ثورة قام بها الجيش، وحقت هذه الثورة بعض المطالب الشعبية فخلعت الملك الفاسد وحلت الأحزاب واصدرت قانون الإصلاح الزراعي لضرب الإقطاع. لكن المناخ كان لا يزال محملاً بشتى الاحتمالات والنزعات ولم يكن هناك ضمانات أكيدة للحرية.. وهذا هو الدافع الحقيقي لمقالاته العنيفة التي عرضنا لبعضها وسوف نتناول بعضها الآخر في الفصول القادمة.

وقد كشف لويس عوض عن سر هذه المخاوف التي ساورتها من البداية:  
ونلك فى كتابه الهام «لمصر وللحرية» حيث يقول:

«بين أغسطس «أب» ١٩٥١ وأغسطس ١٩٥٢ كنت غائبا عن مصر  
لأنى حصلت على زمالة فى جامعة برنستون من مؤسسة روكفلر لمدة  
سنتين قضيتها فى البحث العلمى. وكنت يومئذ أعمل أستاذاً للأب  
الإنجليزى بكلية الآداب. جامعة القاهرة. وأثناء غيبتى فى أمريكا  
قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ولم أعرف هل أفرح لها أم أحنن . وكنت  
بحكم تكوينى الثقافى لا أقر تدخل الجيش فى السياسة ولذا فقد  
كانت استجابتى الأولى لها مشوية بتوجس شديد. لاسيما أن تجربة  
الإنقلابات العسكرية فى الدول اللاتينية، من أسبانيا فرانكو إلى  
جمهوريات أمريكا اللاتينية. وعلى مرمى حجر من القاهرة، أقصد فى  
سوريا، كانت لا تبشر بخير كثير.

وكنت أتابع بعناية كل ما يكتب عن الثورة المصرية فى الصحف  
الأمريكية فأجد الكثير مما يستحق التأييد، بشويه كثير مما يستحق  
التخوف، بل والاستنكار فى بعض الأحيان. تفاعلت خيراً بخلع الملك  
فاروق ثم بإلغاء الملكية وإعلان الجمهورية خلال العام الأول للثورة،  
كما تفاعلت خيراً بقانون الإصلاح الزراعى وبالحملة المكثفة على  
«الإقطاع» والباشوات والبكوات. ولكن منذ البداية كان هناك ما يدعو  
للتطير من اختيار الثورة عاى ماهر باشا رئيسا للوزراء ولتعاونها  
الوثيق مع فقيهي من أكبر فقهاء القانون هما عبدالرازق السنهورى  
باشا، الذى عرف بأنه قطب من أقطاب الحزب السعدى، وفقه غامض  
الخلفية هو سليمان حافظ، الذى عرفنا وقتئذ أنه، رغم عدم اشتغاله  
بالسياسة العلنية، كان ينتمى بمعتقداته على الأقل للحزب الوطنى.  
بمعنى آخر، كان أهم رجال مدنيين استعانتم بهم الثورة عند قيامها  
من أقطاب أحزاب الأقليات السياسية المعروفة بعدائها للدستور  
والنظام الديمقراطى. أما على ماهر باشا فلم يكن له حزب معين ولكنه  
كان أخطر شخصية فى البلاط المصرى. على الأقل منذ وفاة الملك

فؤاد فى ١٩٣٦ وتولى الملك فاروق. أولاً بوصفه رئيساً للديوان الملكى وناصح فاروق الأول بأضرار حكومات الوفد الشعبية، والروج الأول لنظرية المستبد العادل منذ الثلاثينيات حين برزت شخصية المستبد العادل فى شخصه، ووجد من المفكرين من أمثال توفيق الحكيم من يشرحونه رئيس وزارة العقلاء أو الراشدين الذى سوف يتم على يديه إنقاذ البلاد، وقد استمرت أسطورته طوال الأربعينيات، وثانياً لما عرف عن على ماهر من ميوله للمحور (ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية) وتزيينه للملك فاروق أن يقيم محوراً مع المحور إبان الحرب العالمية الثانية مما استدعى تحديد إقامة على ماهر أثناء الحرب فى «القصر الأخضر» وهو إسم داره فى عزيته.

كذلك كان هناك ما يدعو للتطير فى تعيين مجلس وصاية على الملك الطفل أحمد فؤاد، مكون من الأمير عبد المنعم بن الخديو عباس الثانى، صديق تركيا وألمانيا وحامى الحزب الوطنى منذ توليه فى ١٨٩٢ حتى عزله فى ١٩١٤ بقرار من الإنجليز لتواطؤه مع الترك والألمان قبل الحرب العالمية الأولى. ومن القانمقام رشاد مهنا المعروف بانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين. أما شريف صبرى باشا. ثالث الأوصياء الثلاثة، فقد كان حسن السمعة السياسية، وكنا نسمع أيام العهد البائد بتعاطفه مع الوفد، ولكنه كان فى نهاية الأمر من أعضاء الأسرة المالكة، فقد كان أخاً للملكة نازلى.

فلما كانت حكاية إعدام خميس والبقرى. وما روته علينا الصحف الأمريكية من محاكمتها العسكرية العاجلة وشنقهما علناً أمام زملائهما من عمال كفر الدوار بأسلوب لم تعرفه مصر منذ دنشواى، ببث لى ملاح من الثورة لا تدعو إلى التفاؤل. وقد روت الصحف الأمريكية يومئذ أن اضطرابات كفر الدوار كانت من تدبير عملاء الملك وبعض الباشوات الرجعيين، أو أن التهمة كانت كذلك. وبالمثل راج يومها فى الخارج أن تلك الاضطرابات كانت شيوعية لتفسير اخذها بالشدّة العظيمة على ذلك النحو. وبالتالي كنا مطالبين بتصور حلف

غير مقدس بين المكيين والشيوعيين.. (التاريخ أرجو أن يعاد فتح ملف قضية خميس والبقري). ولكن أياً كان الأمر فإن شفق الناس، حتى الجنة، علناً كان فى نظرى من أبشع رموز الردع التى يمكن أن يلجأ إليها الحكام أو الثوار أو الغوغاء فى تاريخ البشرية، وهو يذكرنا بصلب العبيد العصاة فى فتنة سبارتاكوس أيام الرومان، وبإحراق أو خوزقة أو صلب شهداء الفكر والتحرر فى العصور الوسطى المسيحية والإسلامية أو بتعليق الزنوج فى أمريكا؟ أيام الكوكلوكس كلان على الأشجار بأيدى الغوغاء أو بإيدى الحرس الأبيض، وهو يذكرنا بمقصلة الثورة الفرنسية، وهو يذكرنا ... أولاً وأخيراً ... بدنشواى. وكانت أوضح صورة ارتسمت فى مخيلتى يومئذ هى صورة فإن در لوريه وحريق الريشستاج.

وبالمثل كان إلغاء دستور ١٩٢٣ وحل الأحزاب والتخصص فى القبض على الشيوعيين والرايكاكين واليسار الديمقراطى بصفة عامة، علامات تدعو إلى التوجس فى تاريخ الثورة، ولاسيما لأنه إقترن بتبذيل الإخوان فى أول عهدها حتى أزمة مارس ١٩٥٤.

هذا هو المناخ العام الذى كان سائداً حين بدأ لويس عوض عمله مشرفاً على صفحة الأدب بجريدة الثورة «الجمهورية» وفى ظل هذا المناخ رسم الدكتور لويس لنفسه دوراً ولعله تصور أنه يستطيع بعلمه الغزير وحجته القوية وشجاعته النادرة وصدق إيمانه أن يستقطب جماعات المثقفين من ديمقراطيين واشتراكيين وماركسيين حول دعوة الأدب الجديد أو الأدب فى سبيل الحياة، وأغلبهم من الشباب، ليشكلوا تياراً قوياً ضاغطاً نحو الديمقراطية والإشتراكية.

وقد نجحت محاولته بغير شك، فى كسر حاجز الصمت والخوف، بل نجحت فى استدراج ثلاثة أجيال من الكتاب للتعبير عن آرائهم والمشاركة فى تلك المعركة التى أشعلها لويس عوض حول الأدب. وقد اشتدت هذه المعركة عنفاً بدخول اسماعيل مظهر وطه حسين والعقاد ومندور وسلامة موسى. وخرج الحديث من الأدب للكلام عن النظم السياسية والاجتماعية. وبدأ



الطعن والهجوم للأدب القديم وإلى عصور الإقطاع والرجعية والانتهازية والديكتاتورية كما رأينا. وقد كشف هذا الصراع الفكري عن حقيقة الإنتماءات الطبقة للمتخاصمين.

كذلك نجحت هذه المعركة في إشاعة جو من الحرية والانفتاح الفكري ونبتهت إلى كثير من قيم الأدب الجديد.. وكانت هذه المرحلة القصيرة بمثابة فترة حضانة لعدة سلالات أدبية جديدة مثل القصة والرواية والشعر والمسرح، وهي الأنواع التي إزدهرت فيما بعد في أوائل الستينيات وقبل نكسة يونيو ١٩٦٧.

وقد شجعه هذا كله على أن يسير في الطريق إلى آخره .. وقرر أن يكون حارسا لهذه الحرية الجديدة. فلا تكاد تطل إشارة من هنا أو كلمة من هناك تشيع لنزعات التطرف أو الرجعية حتى يتعقبها ويكشف عن خطورتها على مسيرة الشعب الجديدة. ومن ذلك ما فعله مع الدكتورة سهير القلماوى حين كتبت مقالا قصيرا فرأى فيها دعوة جديدة لحكومة الأصفياء أو المستبد العادل .. فاشعل معركة فكرية جديدة وساخنة أيضا حول ما أسماه:

### الشرارة الأولى وحكومة الأصفياء

بدأت هذه المعركة بمقال قصير جدا كتبه الدكتورة سهير القلماوى بعنوان «من هنا الحياة» (٩ ديسمبر سنة ١٩٥٣) تتحدث فيه عن حكمة نبي الصين العظيم كونفوشيوس جاء فيه:

اجتمع نبي الصين كونفوشيوس بتلاميذه يفكرون في الفضيلة والصلاح والخير. فسأله أحد تلاميذه شريكونج: «ما قولك في رجل يحب جيرانه جميعا؟».

فأجاب المعلم الأكبر: «قد لا يكون لمجرد حبه جيرانه أجمعين صالحا».

فسأله التلميذ: «إن ما قولك في رجل يكره جيرانه جميعا؟».

فأجاب النبي الصيني: «أن هذا لا يفيد أنه شرير إن الرجل الأفضل هو من يكره الأشرار ويحب الأخيار».

وعلفت الدكتور سهير القلماوى على هذا الحوار القصير بقولها:

هذا هو مفتاح تقدير الشخصيات والجماعات والحكومات. فالظفر برضى الناس جميعا وحبه اجمعين ليس معناه إضعاف الشخصية، والاحجام عن الفعل الحاسم القوى الأثر. ان الفاضل لابد عامل. ولابد ان يكون عمله حاسما قاطعا صارما فى الحق باترا فى الخير. ولن يرضى الناس جميعا عن الحق الحاسم الصارم. لذلك فالصالح صالح بكره الأشرار وحب الأخيار، والحكومة الفاضلة حكومة لا تظفر بحب الناس اجمعين وإنما هى فاضلة لأنها تغضب الأشرار وترضى الأخيار.

واستفز هذا الكلام الدكتور لويس عوض فكتب يناقش هذا الموضوع بكثير من العمق والشمول فى مقال عنوانه:

#### الشرارة الأولى (٥ يناير سنة ١٩٥٤) جاء فيه:

ولو جازلنا أن نطبق كلام كونفوشيوس على الصلة بين الحاكم والمحكوم لوجدنا الدكتور سهير القلماوى أقرب إلى رأس الحكمة من كونفوشيوس نفسه، ذلك لأنها اقتصدت ولم تطلق على حين أنه أطلق ولم يقتصد. فإجماع الجيران على جار لهم أمر ممكن التصور أما إجماع المجتمع على حاكم أو مفكر فامر بعيد تصوره بحكم قانون الإحتمال. ربما لم يفكر كونفوشيوس فى هذه التطبيقات الإجتماعية والسياسية وإنما فكر فى مجتمع الجيران.

أما وقد خرجت بنا الدكتورة سهير القلماوى إلى المجتمع الكبير فنحن إذن واجدون أنفسنا إزاء الإشكال الأكبر، وهو إشكال الفرد والمجتمع، أى ما يعبر عنه بعض الكتاب بقولهم: حق الفرد الإلهى وحق الشعب الإلهى.

ثم أخذ لويس عوض فى توضيح معانى هذه المصطلحات ودلالاتها بالنسبة للمجتمع البشرى. فالعبرى يجنح دائما إلى إقرار حق الفرد الإلهى. ومن ذلك قول العقاد فى الزمن الغابر «أنا شاعر بالحق الإلهى». والعقاد يؤكد هذه الفكرة بقوله:

الشعر من نفس الرحمن مقتبس

والشاعر الفذ بين الناس رحمن

«وهى مرحلة قريبة من التآله. ولا بأس فى التآله فى ذاته ان كان مجرد موقف شعري يقفه صاحبه من الحياة. «وهو كذلك على أن ينكر ابن آدم أنه طينة منتعشة بنفس من الله. ولكن التآله يدخل فى باب الإجرام أن نسى ابن آدم ما فيه من طين ولم ينكر الا أن فيه من نفس الله شيئا».

«وإذا جاز للعقاد أن يتآله، جاز كذلك لصانعى التاريخ أن يتآلهوا من أول الخفارة إلى أدولف هتلر، ولقد تآلهوا». ثم أضاف:

«نحن من القائلين أن صوت الشعب من صوت الله وألسنا من القائلين بأن صوت العبقري من صوت الله. وقديما كانت العرب تقول أن وادى عبقر واد لا تسكنه الملائكة ولكن تسكنه الشياطين».

ومن هنا شرع الدكتور لويس عوض فى تبيان أوجه الخلاف بين أصحاب المذاهب الفكرية على النحو التالى:

فالقائل بأن صوت العبقري من صوت الله أو أن عمل العبقري تحقيق لإرادة الله فهو منته حتما إلى مذهب تنتفى فيه مسئولية العبقري حاكما كان أو قائدا أو كاتباً أو أى شئ ترد، تنفى فيه مسئولية العبقري أمام الجماهير، ولو كان العبقري مجنوناً والجماهير أنضج ما يكون.

ومن قال ان صوت الشعب من صوت الله فهو منته حتما إلى مذهب فيه المسئولية كاملة. مسئولية الحاكم أمام المحكوم، ولو كان الحاكم عبقرياً والمحكوم أبه ناقص التكوين، وصوت الله جهير وهو لا يخطئ، فمن كان صوته من صوت الله، فهو لا يخطئ. فهل على الأرض من لا يخطئ؟

ولويس عوض يؤكد أن هذا الخط فى التفكير ليس جديداً بل قديم قدم أفلاطون وبنية من اتباع مذهب الهرامزة الذين وضعوا المجتمع على أساس هرمى، بل هو قديم قدم جامعة عين شمس التى تعلم فيها أفلاطون.

ثم يحدد رؤية قائلنا:

«أما نحن فنقول إن الشرارة الأولى موزعة على بنى البشر بالتساوى وأن الله يضع سره فى أضعف خلقه. وإذا كان للفرد حق

الهي فهو غير مسئول أما الشعب بإعتبار أن عامة الشعب من الرعايا  
أو من سفلة القوم، وهو لا يتوخى رضا الناس لأنه ملهم بالقول الحق  
ملهم بالفعل الحق».

وليس هذا ما تقوله الزميلة الكريمة الدكتورة سهير القلماوى، فهي تقول  
بمسئولية الحاكم الرشيد أمام اختيار الناس دون أشرارهم، وهى تنفى كما  
نفى كونفوشيوس مسئولية أمام «الناس أجمعين» أى أمام الشعب. وهنا نجد  
أن الأمر قد تعقد، نجد أننا دخلنا فى إشكال جديد لا يقل خطرا عن  
الإشكال الأول.

وحلا لهذا الإشكال طلب لويس عوض من الدكتورة سهير القلماوى أن  
تحدد لنا مقياس الشر وأن تدلنا عن تعنيهم بالأخيار وعن تعنيهم بالأشرار.

وأعريت الدكتورة سهير القلماوى عن عجبها من هذا السؤال الذى طرحه  
لويس عوض<sup>(١٥)</sup>.. لأنها لم تكن تقصد كما ذكرت، سوى التأمل فى كلمات  
ماثورة، ولم تكن تبغى فلسفة أو بحثا عميقا لمجرد أنها قالت: «أن الفاضل لا  
تأتيه الشهادة بفضل من الناس أجمعين، وإنما حسبه شهادة الأخيار من  
جيرانه كما قال كونفوشيوس، أو الأخيار من شعبه إذا كان حاكما كما قد  
فهمت من كلام الحكيم الصينى».

وقد أقرت الدكتورة سهير القلماوى بأن الحاكم كالرعاى مسئول عن  
رعيته ثم تسألت: «ولكن امام من هو مسئول؟ هل هو مسئول أمام الشعب  
فردا فردا؟ هذا غير معقول وكل ما استطاعت الديمقراطية أن تفعله هو أن  
تجعل الحاكم مسئولا أمام نخبة من الشعب»

وهؤلاء كما تقول الدكتورة - فيهم أخيار وأشرار ومن ورائهم أخيار  
وأشرار. فهل الحاكم مضطر أن يرضى هؤلاء ومن ورائهم؟ إنه إذا كان  
حازما لايد مغضب فريقا. وترتيباً على هذا المبدأ الذى اعتمدته الدكتورة  
سهير كان لابد أن يُسأل الحاكم ولا يُسأل العبقري ويُحاسب الحاكم  
ولا يحاسب العبقري. فإذا كان الحاكم عبقريا خضع لقانون العباقرة فى أنه

---

(١٥) مقال الشارة الأولى وروح الله - الجمهورية فى ٢ فبراير ١٩٥٤ .

لا يمكن أن يحتمل الحساب وإن يستطيع شعب أن يقف أمام العبقريّة مهاجماً إلا إذا كان شعباً أخرق قد كتب الله عليه الفناء. ولو كانت الجماعة هي التي تستطيع أن تعبر عن صوت الله، لاكتفى الله سبحانه وتعالى بصوتها ولم ينظر إلى إرسال الرسل مرات لهذه الجماعة الضالة.

إن التجاوب بين صوت الله في العبقريّ وصوت الله، تجاوب تنظف به الإنسانية مرات قليلة في تاريخها. ولكنها تنظف أحياناً، فإذا هي تخط انصع الصفحات في تاريخ الإنسان.

ثم تنهى الدكتورة سهير القلماوي مقالها الطويل قائلة:

«إن الله لم يخلق الناس سواء إلا فيما لا يتفاضلون به عادة. إن الله لم يخلقنا جميعاً سواء في الذكاء ولا في الاستعداد ولا في الصحة ولا في الحيوية، بل ولا في الشكل.

ثم تخاطب لويس عوض:

«وأؤكد لك يا زميلي أن ظفر الإنسان بالمساواة التامة في الحقوق الأرضية لن يغير من دستور السماء شيئاً. ولو قد فهمنا لتغيرت معايير الحياة. ولكن من يرى لعل الله قد أراد لنا ألا نفهم»

الشعب... ثم الشعب... ثم الشعب.

تحت هذا العنوان كتب الدكتور لويس عوض مقالاً طويلاً (١٢ مارس سنة ١٩٥٤) يفند فيها أقوال الدكتورة سهير القلماوي ويسخر فيه من منطقها العجيب، ثم يسأل الدكتورة:

ماذا يكون الحال لو أن الكثرة المطلقة من أعضاء لجنة الدستور أخذت برأي كونيغوشيفوس في أصول الجيرة ويرأى الدكتورة في أصول الحكم؟ وتصور الدكتور عوض ما يمكن أن تصدره هذه اللجنة من بنود عجيبة مثل:

«مادة (٣) ليس أماننا مقياس معروف نميز به الأخيار من الأشرار لأن الدكتورة سهير القلماوي لم تهتد بعد إلى مقياس معروف، تعرفه هي أو يعرفه الناس. وعلى هذا فكلما نشأت حالة من حالات المسؤولية وجب أن يجمع الحاكم أوراقه ويذهب بها إلى نخبة الشعب المنتظرين

فى دار البرلمان ولكن الى دار الدكتور سهير القلماوى لتبت فيه بما أوتيت من «نور داخلى ومن فطرة غير مسئولة تميز بين الخير والشر. ونظرا لعدم وجود مقياس معروف يؤذن لسيادتها أن تعالج كل حالة على حدة.»

مادة (٤) يؤذن للدكتور سهير القلماوى إذا لم تكن تثق تماما فى «نورها الداخلى» أن تشكل «لجنة الأخيار» بأختيارها ليكون الحاكم مسئولا أمامها بدلا من مسئوليته أمام نواب الشعب.

مادة (٥) لاداعى لعرض هذا الدستور لاستفتاء شعبى أن الاستفتاء الشعبى معناه مسئولية لجنة الدستور أمام الشعب، وهى غير جائزة لأن الشعب فيه أخيار وأشرار.

وقد سلمنا بأن المسئولية لا تكون إلا أمام أخيار، وهذا هو بيت القصيدة. ومن هذا يستخلص لويس عوض أن الجذور الأساسية فى تفكير الدكتور سهير القلماوى قد تكشف بعد طول استتار فإذا هى جنر واحد يمتد فى اتجاهين:

أولا: إن الشر أس الوجود.

ثانيا: إن الخير وقف على المصطفين.

فالديمقراطية وجوهر مسئولية الحاكم أمام الشعب، تلك المسئولية المتبلورة فى المبدأين الخالدين القائلين بأن «الامة مصدر السلطات» وبأن «الحق فوق القوة والامة فوق الحكومة» هذه الديمقراطية فلسفة فاسدة لأنها تحسن الظن بالبشرية أكثر مما ينبغى وتزعم أن ٥١٪ على الأقل من بنى الإنسان قادرين على فعل الخير وإدراك الخير. وهو قول سخيف لأن الدكتور سهير القلماوى تؤمن بأن الأشرار من أبناء آدم لا تقل نسبتهم عن ٥١٪ بل قد تزيد حتى تبلغ ٩٠٪

وما تقوله فى الجماعة الانسانية يمكن أن نقوله فى كل نفس بشرية على حدة، وهى كما تعلمنا مزيج من الخير والشر، والديمقراطية تزعم خطأ أن قوة الخير فى كل إنسان لا تقل عن ٥١٪ من تكوينه الأخلاقى، وهذا وحده

أمل البائس لاقى الأرض وحدها ولكن فى السماء كذلك: أمل البائس أن يسحق الخير الشر ولو بعد حين.

وعلى هذا يرفض لويس عوض هذا العالم العيوس المظلم الذى تدخلنا فيه الدكتور سهير القلماوى. ويقول:

وأنا أعلم أنه حتى فى هذا الكون نرى الظلمات الرحيبة، وهو ليس بكونى فأننا أحيا فى كون منير، نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاج كئنها كوكب نرى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولم تمسه نار

هو نور مهما تجمهرت من حوله الظلمات وهو نور يحيى الأفهام لأنه نور لاتطفئه الأقواء والأزوار.

وحتى لو كان هامش الخير فى الإنسان لايزيد عن ١٪ كما يرى الساخطون والمتشائمون لوجب على الإنسان أن يستمسك به عسى أن تهب على هذه الشرارة الأولى وهى بذرة الخير، ربح من الجهول فيندلع منها لهيب تاكل السنثه كل ظلام ولايبقى فى الكون إلا ضيائه فكيف به وهو نور السماوات والأرض، نور على نور، يعشى سناه الأبصار. وإن تطفئ نوره المكشوف المستور أنفاس من الأرض أو من أبالسة الجحيم، وإن تخذم الشرارة الأولى التى وزعها الله بالعدل والقسطاس من ذاته النورانية على البشر، وحجبها فى ذات القلوب فتأججت وسطعت بحرارة الحب وينور الضمير.

«وبعد ذلك تسألنى سيدتى وما شأن هذه الشرارة الأولى بمسئولية الحاكم أمام المحكوم. أما سيدتى فقد نفت هذه المسئولية حين جعلت بين الحاكم والشعب حجابا صفيقا من طبقة مصطفاة هى طبقة «الأخيار» فعندها أن الأخيار وحدهم هم محكمة الحاكم ومصدر قوته.

فهى إنن قد أوجدت طبقة ثالثة متوسطة بين الحاكم والشعب، وهذه الطبقة ولا ريب هى الطبقة المتوسطة التى تنتمى إليها سيدتى وينتمى إليها أكثر من خربوا إيماننا بالحرية فى الجيل الأخير.»

ولويس عوض يرفض هذا الفكر ويصرخ قائلاً:  
«كلا ياسيتى، ثم كلا.

الحاكم مسئول أمام الشعب كله بل أمام الإنسانية كلها وليس مسئولاً أمام لجنة من الأخيار الذين يباشرون سلطانهم بالحق الإلهى. فإن كان هناك مجال للكلام عن الحق الإلهى فلتتكلم عن حق الشعب كله لأقنعة من الماسون. لأن الله قال: كلكم لآدم وأدم من تراب. والله لم ينفخ من روحه فى أبناء آدم بحسب الظروف والأحوال ولا بحسب المهن الشريفة والمهن الوضيعة. الله نفخ من روحه فى آدم مرة واحدة، ومن آدم خرجت البشرية كلها.

بهذا الحق الإلهى وحده أقام الله ميزاناً واحداً سوف يزن به خيرات الصعاليك والملوك كما يزن به خيرات الدكتوراة ويزن خيرات السفرجى الذى يقف متأدباً لخدمة الدكتوراة. ومادام الميزان واحد فالمسئولية واحدة كذلك. والله عادل فهو لن يسأل الناس مسئولية واحدة الا لعله أن فى كل منهم من جوهرة قسطاً متساوياً.

وهنا يختتم لويس عوض كلامه بقوله ان:

«ورقة الامتحان واحدة .. وهى ليست ورقة سرية ختم عليها بالشمع الاحمر ولكنها صحيفة مكشوفة منذ الأزل حتى الابد. كتب عليها بالخط الثلث» «اقرأ» ولهذا قلنا أن الله سوى بين الناس حين سواهم.

ولهذا نقول عودوا الى الشعب، ولا تعودوا الى كهنوت الأخيار.

الحاكم مسئول أمام الشعب.. كل الشعب.. ولا أحد غير الشعب..»

وهكذا دخل لويس عوض الى ميدان الفكر السياسى بحجة قوية لاتغلب، وكائنه كان يتحفظ لآداء هذا الدور، ويتحين الفرصة للبدء فيه. لكى يسبق الجميع الى التنبيه الى المخاطر المحتملة. وقد أثبتت الأحداث فيما بعد، إن لويس عوض كان بعيد النظر مستتير البصيرة حقاً. والغريب أن ما قاله لويس عوض هنا يعد من أساسيات الفكر السياسى والاجتماعى، بل ويتطرق مباشرة إلى نظام الحكم المنشود فى مصر. وكان هذا الفعل يمثل نوعاً من المغامرة، إذ كانت هذه المناقشة سابقة لأوانها فى ظل حكم عسكرى



لم تتكشف كل نواياه بعد وكانت تبدو من المحظورات التي كان يتجنب الخوض فيها معظم الكتاب بل واكبرهم في تلك الفترة، وكان بعضهم يكتفى بتمجيد قرارات الثورة والبعض الآخر يؤثر الصمت. أما لويس عوض فلم يطبق صبرا وتمحك بيضع كلمات للدكتورة سهير القلماوى حول اقوال كونفوشيوس، فأخذ يفندها ويستولد منها الافكار الجديدة ليستدرج الدكتورة ويستدرج معها بقية الكتاب الكبار لمناقشة أمور السياسة ونظام الحكم.

لكن احجم الجميع عن الدخول في هذه المعركة، واضطرت الدكتورة ان تدافع عن نفسها فتقول انها لم تقصد شيئا مما فهمه لويس عوض. وربما كانت صادقة لكن لويس عوض عمد الى جرما لهذه المعركة الهامة ليجر معها الآخرين كما فعل في معركة الادب للحياة، ولكن كبار الكتاب خذلوه ووقفوا موقف المتفرج. ورغم ذلك لم يهتز ولم يتراجع بل أخذ يصعد الحديث حتى قال كل ما يريد أن يقول في قضية الاشتراكية والديموقراطية وأن يعبر عن إيمانه الراسخ بها سواء أَرْضَى هذا قادة الثورة أو اغضبهم. وهكذا أخذ لويس عوض المبادرة وحده في هذه المسألة الجوهرية، وكسر حاجز الصمت حولها. وبهذا أكد لويس عوض شرف انتمائه للكلمة الصادقة، وشرف انتمائه لمصر.

وفي ضوء هذه المعركة حول «الشرارة الاولى وحكومة الاصفياء» وموقف الكتاب الآخرين منها، نستطيع أن نفهم تريد لويس عوض حين جاء أنور السادات - ابان أزمة مارس - يطلب منه أن يدع الأدب جانبا ويكتب في السياسة. ولعله يكون مناسبا الان أن نترك لويس عوض يشرح لنا هذا الموقف بنفسه كما كتبه في مقدمة كتابه «لمصر وللحرية»:

في مارس ١٩٥٤ حدثت المواجهة الكبرى بين الجيش والشعب. ونحن في القاموس السياسي المصري منذ ثورة ١٩٥٢ نحاول دائما أن نخفف وقع الأحداث بتخفيف اسمائها. فنسمى هزيمة ١٩٦٧ النكراء «النكسة» ونسمى تحرير الوطن من الاحتلال الإسرائيلي «إزالة آثار العدوان». حتى يتناسى الناس - ولا أقول ينسوا - أن مصر محتلة فعلا منذ ١٩٦٧، وبذلك يتركون للحاكم حرية الحركة في اختيار سبيل التحرير، وحين نريد أن نروغ من الديمقراطية والأحزاب تسميها

«منابر» وبنفس المنطق، درجت ثورة ١٩٥٢ وبرز معها الناس على تسمية ثورة مارس ١٩٥٤ «أزمة مارس» للتهوين من شأنها، رغم أنه من الناحية التاريخية كانت لأحداث مارس ١٩٥٤ كافة أبعاد «الثورة» لا «الأزمة». الثورة الشعبية المجهضة بتدخل العسكرية المصرية لاستمرار ثورة ١٩٥٢.

وكنت أنا في موقف فريد قلما يجتازه مفكر. كنت بقلبي مع ثورة مارس ١٩٥٤ وبعقلي مع ثوار يوليو

ونحو منتصف مارس ١٩٥٤ دخل على الرئيس أنور السادات. يومئذ القائمقام أنور السادات، مكتبى فى جريدة «الجمهورية» وقال ما معناه: يادكتور. كفى كتابة فى الأدب. الوطن فى خطر. اكتب لنا رايك فى الأزمة القائمة. قلت: أرجو أن تعفينى من هذا. فأنا أعرف شيئاً عن الفكر السياسى ولكنى لا أحب أن أقحم نفسى فى السياسة العملية. قال: أنا لا أوافقك. فى الأوقات العصيبة يجب على كل صاحب رأى أن يتقدم برأيه. وكان واضحاً أنه كان مصرأً على مطلبه وإن لم يكن واضحاً ماذا ينتظر منى أن أقول. قلت: فى هذه الحالة لى مطلب واحد. قال: ماذا قلت: ألا تزال كلمة واحدة مما أكتب لايبعد الرقيب ولايبعد غيره. قال الرئيس السادات بالفصحى: لك على هذا. وقد بريما وعد.

كتبت سلسلة مقالات عددها أربع، بعنوان «دستور الشعب» عبرت فيها عن وجهة نظرى قدر المستطاع رغم أنى كنت فى عرين الأسد أخاطب الناس على صفحات «الجمهورية». جريدة الثورة. وأدعو فيها الى عودة الجيش إلى تكتاته. وقد اثبت هنا ثلاثاً منها لأنى لم أجد الرابعة التى طالبت فيها قادة الثورة أن يخلعوا الكاكى وينزلوا إلى الشارع لا يوصفهم قادة عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبيين، قائلاً إنهم على خطأ فى تخوفهم من الديمقراطية، فطالما إنهم لايتقون فى الشعب فالشعب لن يثق فيهم. ولعلها ظهرت فى الطبعة الأولى ثم رفعت من الطباعات التالية. لا أدري.

وجاء المقال الأول هجوما قاسيا على اتجاهات على ماهر وحكومته بخصوص الموقف من انتخابات الجمعية التأسيسية للدستور. فقد ورد فى توصيات لجنة الدستور حول «تنظيم التصويت» ما يلى (١٦)

«توضع علامة على يد الناخب عند اعطاء صوته سواء كانت عنده بطاقة أم لم تكن عنده»

ورأى الدكتور لويس عوض فى هذه التوصية اهانة للشعب المصرى كله واحتقارا له يسوى بين أفراد هذا الشعب وبين المواشى والأغنام. فكتب يهاجم على ماهر رئيس الوزراء ويسخر منه بقوله:

«إن الدكتور على ماهر رجل كامل يعبد الحق ولا يعبد إلا الحق. ومادامت الدولة قد عهدت إليه بأمانة خطيرة هى تنظيم التصويت للجمعية التأسيسية فلجنة التسعة تأبى أن يدخل فيها صوت مكرر أو صوت واحد غير مشروع، ولو أدى هذا إلى دمج المصريين جميعا بالخاتم الأحمر المشهور الذى تدمج به الدولة الأنعام والعجول»

ثم مضى فى السخرية إلى أن قال:

«إن دولة السوائم لاتعرف نظاما ديمقراطيا ولا سيادة للشعب ولا حقوقا جماهيرية.. فليس فيها إلا قطيع يمشى وراء واحد من القطيع. فإذا قبل الدكتور على ماهر أن يكون رأس هذا القطيع، إذا قبل ويهذا الوصف فنحن المصريين لاتجد بأساً من أن نسير وراءه..»

ثم أشار لويس عوض إلى جهاد المصريين فى سبيل الحرية والمساواة، كما أشار إلى دستور ٢٣ ليكشف ما آل إليه الأمر فى نظر الحكومة الجديدة:

«إذا كان دستور ١٩٢٣ قد اكتفى بوضع علامة على بطاقة الناخب عند اعطائه صوته فكيف نرضى اليوم بوضع علامة على أيدينا؟ كفى هزلا، وعوبوا إلى دستور ١٩٢٣ إن كان هذا كل ما تستطيعون أن تقدموه للامة بعد ربع قرن من تقدمها وكفاحها الديمقراطى.. ولكن هذا ان دل على شئ فهو ليس يدل على أن الشعب قد أصابته نكسة فارتدت إلى الحيوانية الاولى بل أن نفراً من القائمين بالتشريع فى

---

(١٦) مقال «دستور الشعب» الجمهورية ١٥ مارس ١٩٥٤م.

البلاد يحتقرون الشعب احتقارا لامزيد عليه ويستخفون بالذات الإنسانية استخفافا ليس بعده استخفاف.

وانتقل بعد ذلك إلى نقطة أخرى خاصة بالتأمين المالى للمرشح إذ أوصت لجنة الدستور بتخفيض التأمين للمالى للمرشح من مائتى جنيه إلى مائة جنيه فقط.

واعتبر لويس عوض هذا الامر مخالفاً للديمقراطية لأنه يدل على أن أصحاب هذا رأى لايزالون يزنون الرجال بميزان المال وقال:

«فالوضع فى جوهره طبقي وفى مظهره يدعو إلى الاشتراكية وخاصة فى هذا العصر الذى نزع فيه أن البشر قد تساوا حقا فى الحقوق والواجبات.»

«نحن نقول: المواطن الذى لايجد مائة مواطن يزكونه للترشيح أمام البرلمانات بوثيقة مكتوبة، مواطن ليس من حقه أن يتكلم باسم أحد أو أن يمثل أحداً فى أى أمر من الأمور العامة.

وإذا كانت الدولة تكتفى بمائة جنيه ضمانا لجدية المعركة الانتخابية فجدير بها أن تكتفى بمائة ابن راشد من أبنائها ينادون: نحن نريد فلانا وكيلنا عنا فى البرلمان وهكذا يطمئن أفقر مواطن فى الدولة أن حقوقه السياسية مصونة لاتمس. وبذلك تزول وصمة التمييز بين البشر على أساس ما تحويه جيوبهم.»

وفى ٢١ مارس سنة ١٩٥٤ كتب لويس عوض مقاله الثانى عن «دستور الشعب» طالب فيه لجنة الدستور بتحديد فلسفة الدستور أولا وقبل كل شئ، فقال:

«فقبل البحث فى الفقه الدستوري إذن ينبغى أن نبحث أولا فى فلسفة الدستور. فإذا تصبنا عن فلسفة الدستور لن تجد تعبيرا أوضح لهذه الفلسفة من فكرة حقوق الانسان ومن فكرة واجبات الإنسان.

والحركة الثورية فى مصر مطالبة بأن توقع مع الشعب ذلك العقد الاجتماعى المشهور مكتوبا فى صيغة واضحة وملزمة....»

«هذا العقد الاجتماعي القائم بالتراضي أولا بالتسجيل ثانيا. هذا العقد هو الذي تحدد فيه حقوق الإنسان وواجبات الإنسان. وقد وقع قادة الثورة على هذا العقد أمام الشعب في شطر من شطريه ولم يوقعوا بعد على شطره الثاني وهو لا يقل أهمية عن شطره الأول. وقعوا على وثيقة واجبات الإنسان ولم يوقعوا على وثيقة حقوق الإنسان».

الاتحاد والنظام والعمل هي في قاموس الفلسفة السياسية من واجبات الإنسان وكما أن الإنسان يقبل أن يذكر بواجباته فهو يطلب كذلك أن تذكر له حقوقه. وكل حركة ثورية تستمد قوتها من إعلان حقوق الإنسان كما تستمد أثرها المستمر الفعال من اصرارها على واجباته».

فما هي حقوق الإنسان؟

إنها لاتخرج عن «الاقانيم الثلاثة التي تبلورت فيها روح الثورة الفرنسية هامة الاقطاع في أوروبا كلها ألا وهي الحرية والمساواة والاخاء».

وهذه الاقانيم كل متكامل وأركان يكمل بعضها بعضا.. فإذا أردنا أن نستخدم لغة العصر قلنا الحرية والمساواة والسلام.. وهو عين ما قاله القدماء لأن الاخاء البشري والسلام الإنساني شيء واحد.

أعلنوا إذن حقوق الإنسان وهي الحرية والمساواة والسلام كما أعلنتم واجبات الإنسان وهي للاتحاد والنظام والعمل».

وجاء المقال الثالث (في ٢٣ مارس ١٩٥٤) حول «دستور الشعب ٣» وركز فيه لويس عوض على توضيح مفهوم الحرية الحقيقي المتمثل في تحرير رغيف الخبز أي بتأمين الأساس الاقتصادي لهذه الحرية. وذلك بتعليك الأرض للفلاحين وتعليك المصانع للعمال حتى يجرد الاقطاع والرجعية من أسلحتها الحقيقية، وقال:

«فهناك في مصر نوعان من الرجعية:

رجعية مكشوفة ومكروهة تدارى التضخم في صكوك الحرية بسحب هذه الأوراق المتداولة من السوق أي بمصايرة الدستور والتحكك في الفكرة الدستورية باعتبار الرصيد الشعبي صفر لا

وجود له. ورجعية مستورة محبوبة من السفهاء لأنها خداعة تظهر ما لا تبطن وتسخر بما لا تملك فتوزع الحريات باليمين واليسار وهي تعلم أنها تعطي للناس شيكات بلا رصيد أى وعود بلا أساس حقيقي أو مصداقية.

والشعب الناضج يركل الرجعية الأولى السافرة بقدمه ويكشف القناع عن الرجعية الثانية ثم يركلها بقدمه ويبحث جادا عن النقد الحقيقي الذى له غطاؤه الذهبى الكامل..»

وأبسط طريقة عند لويس عوض للكشف عن هذه الرجعية التى تلبس مسوح الشعبية تتلخص فى الحوار التالى:

كلما صاح منافق: نحن نعطيكم الحرية

هتف الشعب صائحا: والأرض كذلك

وكلما صاح منافق: نحن نعطيكم المساواة.

هتف الشعب قائلا والمصانع أيضا.

وكلما صاح منافق: نحن نعطيكم الاخاء

هتف الشعب قائلا: والمتاجر كذلك

وعندئذ يكشر المنافقون عن أنيابهم فتبدو نواجزهم حادة كنواجز الذئاب ويزمجرون:

ضعوهم فى السجون، هؤلاء شيوعيون. هؤلاء فوضويون. هؤلاء مشركون. وهنا يشير لويس عوض الي ما كان يجرى من أحداث ابان أزمة مارس ١٩٥٤، ويقول:

«انظروا إلى معركة اليوم:

الفلاحون يطلبون الأرض ويطالبون باستكمال قانون الاصلاح الزراعى.

والرجعيون يتصايحون: اعطوا الحرية للشعب أما الأرض فلا.

وهنا يتساءل لويس عوض: ما العمل؟ ثم يجيب مزيد من الحرية والمساواة. وما الضمان؟

- الدستور. أجل الدستور الكامل العاجل الناجز.

ولكن ماذا يمنع الرجعية من أن تتكفل فتحرق الدستور اربا اربا أو تستخدمه الرجعية لالغاء الاصلاحات الثورية فإذا به بعد حين قصاصة من ورق.

ويرد كالمعتاد: لا حامى للدستور إلا الشعب. اعطوا الأرض للفلاحين قبلما يخطفها منهم امراء الاقطاع. فلويس عوض يؤمن بأنه عندما يتم التملك ويدخل كل فلاح فيما ربتة إليه الثورة من أرض كانت قد اغتصبت منه فى الماضى، لن تستطيع أى قوة على الأرض أن تنتزع من الفلاح أرضه. ولن تستطيع الرجعية بعد ذلك أن تلمس آثار الثورة أو تعود بالزمن الى الوراء لأن كل فلاح تملك قيراطا سوف يخرج بنديقته أو فأسه ليحافظ عليه. وعندئذ لن يكون الكفاح كفاح قادة الثورة ولكنه سوف يكون كفاح الشعب.

وكانت مقالته الرابعة عن دستور الشعب هي آخر ما كتب فى الجمهورية فى تلك الفترة الحرجة من مارس ١٩٥٤، إذ قدم استقالته حين تدهورت الأمور ووقع الصدام بين الثورة والمثقفين. المهم أن لويس عوض طلب فى مقاله ذاك من قادة الثورة أن يخلعوا الكاكي وينزلوا إلى الشارع لا بوصفهم عسكريين ولكن بوصفهم زعماء شعبيين، قائلا إنهم على خطأ فى تخوفهم من الديمقراطية، فطالما لا يثقون فى الشعب فالشعب لن يثق فيهم.

لكن سرعان ما تدهور الموقف ووقع الاعتداء بالضرب على رئيس مجلس الدولة، ولم يعد الأمر محتملا بالنسبة للويس عوض فقدم استقالته للقائمقام أنور السادات اعتبارا من آخر مارس ١٩٥٤.

هذا موقف مبدأى نسجله بكل اعجاب للدكتور لويس عوض كمفكر ليبرالى يرفض الاحتكام إلى العنف فى أمور السياسة، أيا كانت مصادر العنف أو مبرراته. لكن هذا لا يمنعنا من طرح السؤال التالى: هل كان هذا الموقف هو الاختيار الوحيد أو الصحيح الذى تمليه المصلحة الوطنية؟

إن دراسة هذه النقطة يعد مسألة ضرورية لمعرفة علاقة لويس عوض بثورة يوليو وموقف الثورة منه، والكشف عن بنور الشك المتبادل والتي كانت حتما وراء فصله من الجامعة واعتقاله فى ١٩٥٩.

وهنا أعود لنقطة البداية لأقول: إن لويس عوض قد اتخذ الموقف الذي يريح ضميره كمفكر، لكن هذا الموقف في سياق أزمة وطنية حادة كازمة مارس ١٩٥٤، التي كان يحركها الصراع على السلطة بين محمد نجيب وجمال عبد الناصر، كان يحمل في طياته معاني أخرى خطيرة منها اتهام عبد الناصر وفريقه وتحميلهم مسئولية تفاقم الأزمة والوصول بها إلى شفا الحرب الأهلية.

إن لويس عوض لا يعلن ذلك صراحة ولا يذكر لاستفادته من «الجمهورية» سبباً سوى التفرغ لواجباته الأصلية في الجامعة، لكن إصراره على ترك العمل في صحيفة الثورة أو معقل الناصريين كما يقول، ليس له معنى آخر. فهل كان جمال عبد الناصر وجناحه في الثورة هو المسئول عن تدهور الأوضاع إبان تلك الأزمة؟

هذا الاتهام هو ما درج على تربيده أعداء عبد الناصر وثورته على الدوام. وهذه مغارقة؛ لكن هناك. من الكتاب الكبار وشهود تلك الأزمة من يرفضون هذه الأقوال بل ويحذرونها.

بل أن مؤرخاً ليبرالياً كالدكتور محمد أنيس يلقي بتبعة هذه الأزمة كلها على محمد نجيب ومحاولته لسرقة الثورة بالتآمر مع الوفد والاعوان المسلمين وذلك في مقاله «محمد نجيب أمام التاريخ» بمجلة الهلال (أكتوبر ١٩٨٤) نجمله في النقاط:

- إن محمد نجيب مسئول مسئولية كاملة عما حدث في مصر في سنتي ١٩٥٢ و ١٩٥٣، وكان تحت تأثير مجموعة سليمان حافظ وافكار الحزب الوطني التي تتميز بالتوجه الفاشي والتي كانت تعبر عن نفسها بشعار «النظام والاتحاد والعمل» مع تجاهل تام للقضية الوطنية وقضية العدالة الاجتماعية.

- رفع محمد نجيب شعار التطهير، تطهير الأشخاص لا القوانين وهي فكرة اتاحت وظلت تنبئ كلها أسوأ العناصر إلى ساحة العمل السياسي.

- لم يكن محمد نجيب صاحب عقلية سياسية ترى المشاكل وترى حلولها الثورية. كانت تسيره الأحداث أو يسيره البعض ولكنه لا يسير الأحداث.



- على النقيض من ذلك كان عبد الناصر الذي لم يترك من البداية مناسبة إلا وأثبت فيها أنه طالب ثورة تستهدف خدمة أفقر قطاعات الشعب وترفض كافة مؤسسات السلطة السابقة: الأحزاب، القصر، والإنجليز. واستطاع الرجل في أقل من سنتين من صراعه مع نجيب أن يصبح علما من أعلام حركة التحرر في العالم الثالث.

تحالف محمد نجيب مع الوفد والاعوان لتصفية جمال عبد الناصر.

إن محمد نجيب يعرف من البداية أنه جئ به كصورة لتقبل جماهير القوات المسلحة ولتقبل الشعب المصري انقلاب ١٩٥٢. لماذا قبل هذا الدور إذا كان يرفضه أصلا وإذا قبله كما فعل فلماذا يتخذ نفسه مأخذ الجد ليوحى إلى الناس أنه قائد الثورة الحقيقي. ولماذا يعرض الشعب المصري وقواته المسلحة لتلك التجربة المريعة المثلة في أزمة مارس، وكانت تؤدي إلى حرب أهلية وبقيت رغم زوالها كابوسا يزعج كل وطني عندما يتذكر أحداثها وينتهي الدكتور أنيس في تحليله لهذه الأزمة إلى القول:

«أغلب الظن أن محمد نجيب كان يفضل استمرار القديم مع محاولة اصلاح وكان عبد الناصر يبحث عن جديد كليا. لقد خرجت المظاهرات لتأييد محمد نجيب وخرجت قطاعات من الفرسان لضرب بعضها البعض وخرج الاعوان للاستيلاء على السلطة وراهن محمد نجيب على كل هذه القوى في سبيل استمرار القديم وفشل، لأن حركة التاريخ كانت تتطلب شيئا جديدا في المجتمع المصري ورجلا جديدا وفكراً جديدا.»

وبعد هذا العرض لرأى الدكتور محمد أنيس أستاذ التاريخ الحديث والمفكر الليبرالي يحق لنا أن نتساءل:

هل كان مطلوباً من جمال عبد الناصر ورفاقه من الضباط الاحرار أن يرفعوا الراية البيضاء لهذه القوى الرجعية والفاشية ويسلموها قيادة الثورة؟ وهل كان ذلك من متطلبات النضال الشعبي أو تعبيرا عن فكر ثوري؟ وهل كان هو اسلم طريق لحماية الثورة وتمكين فاعلياتها؟

لقد طرح الاستاذ محمد حسنين هيكل هذه الأسئلة في كتابه الهام «أزمة المنقذين» سنة ١٩٦١، وأجاب عليها قائلا:

إن القول بأن يوم ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ هو يوم الثورة ينطوى فى الحقيقة على خلط بين معنى الانقلاب ومعنى الثورة.

الانقلاب هو الاستيلاء على السلطة، والثورة هى تغيير الأوضاع تغييرا شاملا بحيث تختلف الأمور بعدها اختلافا أساسيا عما كانت عليه قبلها.. لكى تنتقل مما هو كائن فعلا، إلى ما ينبغى أن يكون أملا. فإذا وصلنا بعد ذلك إلى القول بأنه فى ٢٣ يوليو كان «الانقلاب» - الذى قد يمهّد للثورة - قد تم ولكن الثورة ذاتها لم تكن قد تمت بعد، فإن السؤال الذى يبرز على الفور هو:

- هل كانت الأحزاب السياسية التى جرت المطالبة بعوبتها، وهل كانت الحياة النيابية بالصورة التى كانت عليها، قادرة على انمام الثورة؟

إذا سلمنا بأن الأحزاب السياسية هى فى حقيقة أمرها تعبير عن المصالح الحقيقية، وبصراحة أكثر، إذا قلنا أن الأحزاب التى كانت قائمة فى مصر قبل الثورة كانت تمثل ملاك الأراضى، كبار ملاك الأراضى؟، وإذا سلمنا أن هدف الثورة كان تغيير الأوضاع تغييرا جذريا، فكيف كان يمكن أن يقوم بها هؤلاء؟

كيف كان يمكن أن يصنع التغيير المطلوب، وأن يفرضه هؤلاء الذين يمس التغيير مصالحهم مباشرة؟ كيف كان يمكن أن يتولى أمر الثورة هؤلاء الذين ستأخذ منهم الثورة لتعطى غيرهم؟ تناقض كان من المستحيل معه أن يستقيم أمر. إن أصحاب المصالح بطبيعتهم أعداء كل تغيير.. والثورة تغيير كبير.» (ص ٥٧)

ثم ينهى هيكى هذه المناقشة بثلاث نتائج هى:

١ - إن المطالبة بعوبة الأحزاب القديمة كان معناها تجميد الثورة من حيث هو دعوة للمصالح القديمة أن تعود إلى الحكم.. بل والتحكم.

٢ - إن المطالبة بتأليف أحزاب جديدة كانت دعوة نظرية باعتبار أن التغيير الثورى الذى وقع حتى ذلك الوقت لم يكن قد سمح بفرصة ظهور مصالح جديدة قوية وقادرة.

٢ - إن مطالبة الطليعة التي تصدت للثورة بتلغيف حزب واحد، كانت تنطوي على كثير من التجنى، فإن هذه الطليعة بسبب بعدها عن مجال العمل السياسى بصورته الطبيعية، لم تكن تملك إلا إرادة التغيير الثورى، وإنما هى حتى ذلك الوقت كانت تمارس عملها الثورى بالتجربة والخطأ.

هذه هى الزوايا الأخرى للرؤية بالنسبة لأزمة مارس سنة ١٩٥٤م. كما سجلها اثنان من كبار الكتاب والمفكرين الذين عاصروا تلك الأحداث وعاشوها: الدكتور محمد أنيس والأستاذ محمد حسن هيك. وهى تختلف اختلافا واضحا عن تقييم الدكتور لويس عوض الذى يصبر على أن ما حدث فى مارس ١٩٥٤ كان ثورة شعبية أجهضت بتدخل العسكرية المصرية لاستمرار ثورة يوليو ١٩٥٢.

ويصرف النظر عن مدى صحة هذه الآراء أو تضاربها، فإن لويس عوض كان منقسما على ذاته إزاء تلك الأحداث الخطيرة. فهو يقول (مقدمة كتاب: مصر والحرية):

«كنت بقلبي مع ثورة مارس وكنت بعقلي مع ثوار يوليو ١٩٥٢». فما الذى قلب هذا الموقف ودفعه لأن يقدم استقالته من جريدة الثورة؟ وبعبارة أخرى نقول:

لماذا لم يأخذ موقف حسن هيك وحسين فهمى أو توفيق الحكيم ويستمر فى مساندة الثورة وترشيدها حتى تجتاز مرحلة المخاض بين استلام السلطة وتحقيق الثورة الاجتماعية؟ لماذا قرر التخلي عن دوره فى قيادة الحركة الثقافية من خلال جريدة الجمهورية؟ وهى جريدة الثورة التى أطلقت يده فى صفحة الأدب وأطلقت حريته فى أن يقول ما شاء له أن يقول حول حرية الفكر وحرية الابداع وأن يشعل أعنف المعارك الأدبية حول القديم والجديد وحقوق الإنسان وقضايا العدل الاجتماعى والمساواة فى الحقوق والواجبات، وبلغ من عنف كتاباته حول الديمقراطية ما جعله يطالب قادة الثورة بخلع الكاكي والنزول للعمل السياسى من خلال الجماهير، دون أن تحذف له كلمة واحدة.

لقد أعطته قيادة الثورة ثقته واحترامها لأرائه ولم تحاول المساس به.. فلماذا قرر التخلي عنها واتخذ منها هذا الموقف الحاد عند أول أزمة؟

فى غلى أن المحرك الأول لموقف لويس عوض هذا هو كراهيته المطلقة للعنف بكل أشكاله.

وقد شرح لويس عوض هذا الأمر فى مقدمة قصته «العنفاء» وخلصته هى:

إن رفضه للعنف يرجع فى جذوره إلى رواسب التربية المسيحية، فقد لقن فى طفولته آية المسيح التى تقول «من لطمك على خدك الأيمن أدر له خدك الأيسر أيضاً».

أما العامل الثانى فيرجع الى معاشته لجو الرعب والإرهاب الذى ساد الحياة السياسية فى أعقاب الحرب العالمية الثانية بين سنتى ١٩٤٥ و١٩٤٧ نتيجة لوقوع الإغتيالات السياسية وتبادلها بين الإخوان المسلمين وحكومات الإقلية وعملاء القصر الملكى وراح ضحيته عدد كبير من الوزراء ورؤساء الوزارات مثل: أحمد ماهر باشا والنقراشى باشا وأمين عثمان الذى آتهم السادات بالاشتراك فى قتله كذلك قتل المرشد العام للإخوان المسلمين الشيخ حسن البنا.

وذلك بالإضافة إلى عدد من رجال القضاء والشرطة الذين راحوا ضحية لهذه الإغتيالات.

عايش لويس عوض هذا الجو المفزع ووصل إلى يقين راسخ بأن العنف يدفع إلى العنف.

فلا حياة ولا بناء إلا بالخروج من هذه الحلقة اللعينة التى تصبغ الحياة بلون الدماء القانى منذ قتل قابيل لأخيه هابيل. القاتل يقتل ولو بعد حين. ولا بد من الخروج من دائرة الثأر والدماء. ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف إلا بتحقيق العدالة الاجتماعية والحقوق السياسية للمواطنين، وقد بدأت الثورة فى هذا الطريق بإلغاء الملكية وتصفية الإقطاع ومن ثم كان ولاه لها ولكن حين وقع الإعتداء الجسدى على رئيس مجلس الدولة، انقلب كل شىء فى

نظره وبدأت اشباح العنف وحلقات الدم تتراعى امامه، وبناء على هذا اتخذ قراره بالاستقالة من الجمهورية والتوقف عن الكتابة. وهذا ما يؤكد بقوله :

المهم أن تدهور الوضع السياسى منذ ٢٥ مارس ١٩٥٤ بحشد العمال المناهضين للاعتداء على المثقفين وعلى طلاب الجامعات، واعتداء الغوغاء المناهضين على رئيس مجلس الدولة. السنهورى باشا. إعتداء جسديا، كان أكثر مما يحتمله ضميرى. فقد كنت رغم نظرى إلى السنهورى على أنه من قادة الرجعية السياسية فى مصر كنت لا أقر الاحتكام إلى العنف والغوغائية فى حسم قضايا الرأى. ولم يكن هذا كافيا لسحق المد الديمقراطى، فتدخلت أسلحة الجيش تدخلًا سافرًا لحسم الموقف فى المواجهة بين الضباط الناصريين بقيادة كمال الدين حسين (الأقوياء) والضباط الديمقراطيين بقيادة خالد محيى الدين (الضعفاء). فيما كنا نسمع وكانت جريدة «الجمهورية» طبعًا مركزاً من مراكز الناصرية. كان أى استمرار بعد ذلك فى خدمة «الجمهورية» نوعاً من التعاون السياسى وعملية إختيار يُسال الإنسان عنها أمام ضميره. ومهما قيل عن جو الرعب السائد يومئذ لنزول الدبابات والمصفحات فى الشوارع. فقد رأيت أن هذا لا يعفى الفكر؛ حامل شرف الرأى والكلمة. من إتخاذ الموقف الذى يريح ضميره، أما قبول التعاون بالقهر فخليق بأن يفقد الإنسان احترامه لنفسه.

وعلىنا أن ننظر الآن للجانب الآخر من المشهد حتى ندرك أبعاد هذا الموقف الحقيقية. بل وحتى لا نلقى باللوم جزافاً على طرف دون غيره..  
وعلىنا أيضاً أن نفكر فى هذا السؤال:

أكان من الممكن لقادة الثورة أن يتقبلوا هذا الموقف الراض من لويس عوض ببساطة كئنه أمر عادى أو موقف طبيعى فى ظل أزمة مصيرية تهدد الوطن كله بالفوضى والحرب الأهلية؟

ومهما قيل عن حق لويس عوض أو غيره من الكتاب فى اتخاذ هذا الموقف أو ذاك، فإن الطرف الآخر لابد أن يكون له تفسيره الخاص. فإن لم تكن استقالة لويس عوض، فى تلك اللحظة، تمثل نوعاً من التحدى لسلطتهم،

فهى تمثل على الأقل، تخلياً واضحاً عن مساندتهم، خصوصاً بعد محاولتهم استبقائه واعطائه مهلة كافية لاعادة النظر فى أمر الاستقالة - وهذا ما أوضحه لويس عوض بقوله:

وبعد أيام زارنى حسين فهمى فى منزلى وابلغنى أن «النيابشى أنور السادات» يطلب منى أن أعيد النظر فى أمر استقالتي وأنه يرى أن اعتكف إذا أردت شهراً أو شهرين أو ثلاثة حتى تهدأ الأمور، وأن جريدة «الجمهورية» سوف ترسل إلى مكافأتى الشهرية. وكانت ٦٠ جنيهاً، فى منزلى. ويبدو أن حسين فهمى، وفاء منه لى، صور الأمر لأنور السادات على أنى محرج أمام زملائى وابنائى الجامعيين وأمام المثقفين بعامة فقد كانوا فى طليعة المطالبين بعودة الدستور والحياة النيابية.

على كل حال فقد تمسكت باستقالتي، لأنى فعلاً إلى جانب أزمة الضمير، كنت أحس بأن عدم تفرغى للبحث والتدريس فى الجامعة يؤثر فعلاً على مستوى ادائى لواجباتى الأصلية.

وأمام هذا الاصرار تم للدكتور لويس عوض ما أراد، وعاد ليتفرغ لعمله فى الجامعة. وهنا بدأت ردود الافعال تتوالى. وحتى لا تتسرع فى الحكم على قادة الثورة وندينهم علينا أن نتذكر بضع كلمات قالها الاستاذ حسين فهمى حين راح يعرض على لويس عوض مهمة الإشراف على صفحة الأدب بالجمهورية كما سجلها لويس عوض فى مقدمة كتابه «لمصر والحرية» قال حسين فهمى:

«أكثر ما نقوله صحيح. ولكن كل البنور كامنة فى الثورة. فيها الرجعيون وفيها الفاشيست وفيها الإخوان ولكن فيها التقدميون وفيها الاشتراكيون وفيها الديمقراطيون ولكنهم جميعاً وطنيون مخلصون ويريدون خدمة مصر. وإذا تخلى عنهم المثقفون تركوا الساحة لليمين المصرى ليسيطر عليها ويوجهها» ويبدو أن هذا ما حدث بعد أزمة مارس، فقد أخلى الاشتراكيون والديمقراطيون مواقعهم نتيجة

لمعاداتهم للثورة وتعجلهم الصدام معها - ومن الواضح أن لويس عوض كان يتعاطف معهم حين قدم استقالته ورفض الاستمرار في الكتابة بجريدة الجمهورية.

على أى حال، فإن واجب الحذر كان يوجب على لويس عوض أن يتذكر كلمات حسين فهمي جيداً وهو يقدم استقالته. لأن تخليه عن مساندة الثورة فتح الباب واسعاً لليمينيين والانتهازيين للفس له حتى تم فصله من الجامعة في سبتمبر ١٩٥٤ مع خمسين من الاساتذة والمدرسين.

وبهذا أخرجوه من قسم اللغة الإنجليزية ليخلوا الطريق للدكتور رشاد «الذى غدا فيما بعد رئيساً لقسم اللغة الإنجليزية «على جثتي»، كما قال هو فى» (أوراق العمر ص ٣٩٣) ثم جرى اعتقال لويس عوض بعد سنوات مع الشيوعيين لمدة ستة عشر شهراً من ٢٨ مارس ١٩٥٩ حتى أفرج عنه فى ٢٤ يوليو ١٩٦٠.

وعلى الرغم من ذلك فأننى أعتقد أن لويس عوض كان أكثر نقاد الناصرية دقة واعتدالاً.

وهذا ما يؤكد فى كل كتاباته وأهمها كتابه «أقنعه الناصرية السبعة» الذى ستناقشه فى فصل آخر من هذا الكتاب.

لكن المهم الآن هو أن نعرف أن لويس عوض قد عاد للجمهورية منذ أول يناير ١٩٦١ لمدة عام انتقل بعده إلى الاهرام وظل فيه حتى آخر أيامه. وحين عاد للجمهورية هذه المرة كان قد مر على استقالته منها حوالى ثمانى سنوات ومع ذلك نجد أنه قد عاد يبحث عن موضوعه الأثير «الأدب فى سبيل الحياة» الذى جعله شعاراً لصفحة الأدب وإدار حوله المعارك الكثيرة. لكنه وجد أن الشعار قد أزيل بعد خروجه مباشرة. وكما يقول فى كتابه «الإشتراكية والأدب» «أزيل هذا الشعار وإتجهت صفحة الأدب إتجاهاً آخر لا أعرف كيف أصفه لأنه لا يدخل فى نمط معروف من أنماط الفكر والكلمة المكتوبة، ولم تكن إزالة هذا الشعار بالشئ الغريب، فقد كانت فكرة الربط بين الأدب والحياة تسوء فريقاً من الناس بعضهم شريف غاية الشرف وبعضهم غير شريف.

وجاهر بعضهم وهمس آخرون قائلين أن صفحة الأدب في جريدة «الجمهورية» تسوق الفكر والثقافة والأدب في سبيل الاشتراكية...».

هكذا رأى الأمر بعد عودته، فشرع من جديد في نشر سلسلة بحوث أدبية، تناول فيها مختلف المدارس الأدبية المعاصرة بالشرح وبالمقارنة بفرض التنظير والتأصيل لرؤية إنسانية للأدب الاشتراكي وكان عنوانها «الأدب والاشتراكية» وكان لها ردود فعل كثيرة في صفوف اليسار المصري. وحين نشرت هذه البحوث في بيروت، تناولها المفكر والناقد اللبناني الكبير حسين مروة بالمناقشة والنقد فكانت معركة أدبية جديدة لكن بأسلوب غاية في العفة والنبل وهذه المعركة هي موضوع الفصل التالي... فإلى هناك..



### ٣ - مناقشة عقلانية بشأن الأدب الاشتراكي\*

«الاشتراكية والأدب» هي مجموعة مقالات نشرها الدكتور لويس عوض في جريدة «الجمهورية» خلال عام ١٩٦١ وفي «أهرام الجمعة» خلال سنتي ١٩٦٢، ١٩٦٣، وجمعت في كتاب صدر عن «دار الآداب» - بيروت، في عام ١٩٦٤. وهي تتناول العلاقة بين الأدب والمجتمع وبين الأدب والحياة في ظل التجارب الاشتراكية التي تجتاح العالم في القرن العشرين.

ومن رأى لويس عوض أن كل دعوة تنصو إلى تفريغ الأدب والفنون من غايتها الأولى، وهي «الإنسانية»، لا تخدم الفكرة الاشتراكية بل تضعفها وتفقرها، مهما كانت «هادفة» باسم المجتمع والأدب الاشتراكي في أرقى تعريف له أدب إنساني في المقام الأول، يرتفع على الإقليمية وعلى الطبقية ويتجاوز حدود الزمان والمكان. وبهذا التعريف يمكن للتراث الإنساني الذي صفاه تاريخ الإنسانية عبر آلاف السنين أن يحتفظ بنصارته وقيمته الأساسية مهما تغيرت النظم والمذاهب، لأنه يتناول الإنسان من حيث هو إنسان.

وكان للمفكر والناقد اللبناني الكبير حسين مروة رأى فيما كتبه الدكتور لويس عوض، إذ أحس أن الدكتور عوض «قد وضع قضايا الفكر الاشتراكي والأدب الاشتراكي وضعا حاداً شاء أن يدعمه بمقاييس نظرية... ثم الحق الكتاب بمقالات نُشرت في الملحق الإسبوعي «للاهram» بشر فيها بانبنثاق حركة رومانسية في الأدب العربي المعاصر على أنقاض الواقعية وظهر فيها

---

\* نشر بمجلة «الطريق» ببيروت في يونيو ١٩٩٠.

وجه من وجوه التحامل على التيار الواقعي في الأدب والنقد الذي برز خلال الخمسينات...».

وإزاء هذا التحامل كتب الأستاذ حسين مروة الناقد الماركسي الراحل ستة فصول بمناقشة هذه الآراء ونشرها في كتابه القيم «دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي»، الصادر في بيروت عام ١٩٦٥.

وكان أسلوبه في النقاش آية تحتذى من حيث الفهم والمعرفة ووضوح التعبير إلى درجة فائقة تجعل منه درساً مفيداً حقاً في هذا الباب.

وقد بدأ الأستاذ حسين مروة بعرض وصفي للكتاب قال فيه:

«في الفصول السبعة الأولى من كتاب «الاشتراكية و الأدب» يعرض الدكتور لويس عوض مختلف المدارس الأدبية المعاصرة، عرضاً تفصيلياً نقدياً، فهو يناقش كل مدرسة منها على حدة، بادئاً بالمدارس التي تدخل في إطار الفكر المثالي، كمدرسة «الفن للفن» و«المدرسة التأثيرية» و«المدرسة الإنسانية» التي وضع أساسها الناقد الأمريكي إرفنج باييت والفيلسوف الأمريكي بول مور، و«مدرسة الكتلثة الجديدة»، التي تنتسب للشاعر الإنجليزي ت. س. إليوت، فمدرسة السريالية التي تزعمها الشاعر أندريه بريتون...

ثم ينتقل المؤلف - أي عوض - (في الفصلين: الخامس والسادس) إلى الكلام عن المدارس المادية، فيرى أن أهم هذه المدارس ما يسميه: (مدرسة الاشتراكية الثورية)، ومدرسة (الواقعية الاشتراكية) و(مدرسة الأدب الهادف) ومدرسة (الاحتمية الاقتصادية أو الجبر التاريخي)».

وأهم ما يلاحظه حسين مروة هو أن الدكتور لويس عوض يجعل من هذه المدارس المادية جميعاً وحدة متداخلة، يزعم أنها كلها من ينبوع واحد، وأن هذا ينبوع الواحد هو (الاشتراكية الماركسية)، في حين أن بين هذه المدارس من الفوارق، من حيث أساسها المادي، ما يبعد بعضها عن بعض أولاً، وما يبعد أكثرها من ذلك ينبوع نفسه، ثانياً... فإن ما يسمى بمدرسة

(الاشتراكية الثورية) مثلاً، أو ما يسمى بمدرسة (الحتمية الاقتصادية أو الجبر التاريخي)، وإن كانت مادية النزعة في الأساس؛ إنما هي تنزع إلى نوع من الميكانيكية التي ترفضها (الواقعية الاشتراكية) رفضاً قاطعاً.

كذلك فقد لاحظ أن رؤية الدكتور لويس عوض هذه المدارس المادية متداخلة بعضها مع بعض، ونابعة من ينبوع واحد، قد استدرجته إلى رفضها جميعاً ثم ساقه هذا الرفض إلى أن يقيم لنفسه بالمقابل، مفهوماً خاصاً يريد أن يجعل منه ينبوعاً صالحاً للمذهب الأدبي.

وقد اختار الأستاذ حسين مروة أن يتصدى لابرز القضايا وأكثرها دوراناً على أقدام البعض ممن يطيب لهم إظهار العداء لما يسمونه الالتزام الفكري أو الأدبي... في ذلك الوقت طبعاً.

ثم يحدد هدف هذه الدراسة قائلاً:

«فمناقشتنا هذه إذن، لا تقصد الدكتور لويس عوض ذاته بقدر ما تقصد أولئك الآخرين الذين يبتغون الانفلات المطلق من أخلاقية الالتزام بمفهومه العلمي والإنساني الصحيح، وليس الدكتور عوض منهم في اعتقادنا، ولكن إصراره في كتابه هذا، على عدم التفريق بين مدرسة «الواقعية الاشتراكية» وسائر المدارس المادية التي يرفضها هو وترفضها «الواقعية الاشتراكية» ذاتها، إنما هو إصرار قد لا يرتضى الدكتور عوض عواقبه حين يحاول أن يعارض مفهوم الواقعية هذا بمفهوم تلتبس حدوده على الكثيرين، فيقع بعضهم في أحبولة المضللين المعادين لقضية الواقعية ولقضية الاشتراكية ذاتها من الأساس».

**الأدب للحياة، أم للمجتمع؟**

وهذه أول قضية يثيرها الدكتور لويس عوض في كتابه. فهو يقول إنه (يفضل الأدب للحياة على فلسفة الأدب للمجتمع)... (لأن الحياة شيء أعم من المجتمع وشامل له، فالحياة تشمل المجتمع والفرد جميعاً، وليس من الخير أن نطرح الفرد من حسابنا في أي فلسفة اجتماعية نقيمها بالفكر أو بالفعل، وإنما الخير كل الخير أن نعترف بالفرد ونضعه في مكانه الطبيعي

من إطار المجتمع العظيم، بحيث لا يخرج الفرد بفرديته خروج الجزء عن الكل، ويشط عن مجاله فيخرب المجتمع). (ولأن المجتمع يُفهم عادة على أنه جسم نوكيان مادي محسوس، وعلاقة مادية محسوسة، وقيم مادية محسوسة أو نابعة من المانة. أما الحياة فهي الكينونة كلها بما فيها من جسد وروح، ومن مادة وفكر، ومن أعضاء ووظائف).

ويرى الأستاذ حسين مروة أنه لا خلاف على أن الحياة شيء أعم من المجتمع وشامل له. لكن القول بأن «الأدب للمجتمع» يتضمن طرح الفرد من حسابنا، لأن التفكير بالمجتمع على نحو تجريدي ينتفى منه حساب الفرد إنما يرجع إلى طريقة في التفكير المثالي... فالتفكير المثالي هو الذي يفرق بين المادة والروح وبين الحياة والمجتمع.

ثم يستخلص لويس عوض كما يقول الناقد من تلك الفروق التي قررها بنفسه بين الحياة والمجتمع، نتيجة تصل به إلى تقرير أن دعوة الأدب للحياة تكون «دعوة قومية وإنسانية معاً لأنها تجعل من الأدب وظيفية للحياة القومية ووظيفة للحياة الإنسانية، وبهذا تكون دعوة الأدب للحياة دعوة مادية ودعوة روحية معاً». ويتساءل حسين مروة: «وهل إذا قلنا إن الأدب للمجتمع كان ذلك دعوة مادية محضاً تهمل الناحية الروحية لم إن المادي والروحي متلازمان لا ينفصلان؟».

وبناء عليه يرفض استنتاجات لويس عوض القائمة على «ذلك التفريق الذي قرره دون سند علمي، أو على نحو من التفكير المثالي، بين الحياة والمجتمع». ثم يقول إن الدكتور عوض يريد أن يصل إلى إستخلاص مقومات الأدب الاشتراكي الجديد، وفقاً لطريقته في فهم الاشتراكية ذاتها، ولابد له من أن يمهّد لذلك بقضية أدبية تقوم على أساس من التفريق بين مفهوم الحياة ومفهوم المجتمع.

### مضمون الأدب الاشتراكي:

يوضح الدكتور عوض قصده من مضمون الأدب الاشتراكي في معرض تحديده لمصادر الخطر على هذا الأدب فيقول إنه «يحيط به اليوم خطران: خطر عبادة الفرد وخطر عبادة الجماعة. أما عبادة الفرد فيراها تتمثل في مدرسة «الأدب للأدب» و«الفن للفن» و«العلم للعلم». وأما عبادة الجماعة

فيراها «تتمثل في كافة المدارس المادية والمثالية التي تشتت فتجعل من الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة المادية وحدها، أو تشتت فتجعل من الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة الروحية وحدها بوجه الخطر في هذه المدارس أنها تبسط الحياة أكثر مما ينبغي، وتقسم الوحدة الأصلية القائمة بين الروح والمادة، بين المثال والموجود، بين الشكل والمضمون، بين صورة الحياة ومحتواها». (ص ١٠).

ويختلف الأستاذ حسين مروة مع هذا الإيضاح لأنه «يساوى المدارس المادية بالمدارس المثالية أولاً... ويساوى كلاً من المدارس المادية بسانتر المدارس ثانياً...» لاعتقاد حسين مروة بأن «مدرسة الواقعية الاشتراكية، تعارض طبيعة مفهومها الحقيقي، عبادة الفرد وعبادة الجماعة معاً بقدر ما تعارض جعل الأدب والفن والعلم مجرد أدوات لخدمة الحياة المادية وحدها.. في حين أن الواقعية.. في الحقيقة.. تريد من الأدب والفن والعلم أن يكون كل منها في خدمة الإنسان، أي في خدمة طاقاته المادية والروحية جميعاً».

### مفهوم الواقعية الاشتراكية

وهنا يوضح الأستاذ حسين مروة مفهوم الواقعية الحقيقية من حيث نظرتها للإنسان فهي لا ترى الإنسان كائناتاً مادياً ميكانيكياً، بمعنى أنه ليس سوى جهاز إلى مفرغ من الإرادات والأشواق والطاقات الروحية. ثم يقول إن المادية الجدلية، التي هي الأساس النظري للمدرسة الواقعية هذه، حين تتحدث عن قوانين الحركة الكونية الجوهرية، لا تساوى فعل هذه القوانين في الطبيعة بفعلها في المجتمع البشري، بل هي ترى الحركة الاجتماعية ذات فاعلية إرادية تختلف بها عن حركة الطبيعة من حيث إن هذه ذات فاعلية آلية غير إرادية. من هذا الفرق بين فاعلية قوانين الحركة في الطبيعة وفعاليتها في المجتمع البشري، ينبع الفرق الجوهرى بين المصطلحين المعروفين: المادية الجدلية والمادية التاريخية...

فإن مصطلح «المادية الجدلية» يتضمن التعبير عن قوانين الحركة الكونية بوجه عام، في حين يعبر مصطلح «المادية التاريخية» عن قوانين حركة التطور الاجتماعى البشرى بوجه خاص وهذا يعنى، بوضوح، التفريق علمياً بين آلية الحركة الطبيعية وإرادية الحركة الاجتماعية.

ويشرح الناقد حسين مروية هذه المفاهيم توطئة للرد على ما يثيره لويس عوض من مفاهيم مختلطة فيقول:

و«المادية التاريخية» لا يستقيم المفهوم العلمي منها إلا بفهمها تعبيراً عن حركة تاريخية تطويرية تدخل في قوام العمل الإنساني المتفاعل مع الأرض والطبيعة من جهة، والمتفاعل من جهة ثانية مع إرادة الإنسان وأشواقه المتعددة الأبعاد والزوايا، ومع حاجاته المباشرة وغير المباشرة.

وعلى هذا تكون حركة التطور التاريخي. الاجتماعية مسيرة، دائماً، بنوعين من القوانين: قوانين عامة تخضع لها مختلف المجتمعات البشرية، وقوانين خاصة تكتسب وجودها وفعاليتها وقوة الصيرورة فيها من خصائص مجتمع معين في بيئة معينة ولا فرق أن تكون هذه الخصائص الوطنية أو القومية، مادية أو روحية.

وبناء على هذا يرى الأستاذ حسين مروية أن المادية التاريخية، مع ارتباطها بالمادية الجدلية، تنفي نقياً قاطعاً تلك المستلزمات جميعاً التي يحاذر منها الدكتور عوض.. إنها تنفي الصفة العالمية (الأممية) المنقطعة عن جذورها الوطنية، والمنفصلة عن القومات القومية. إنها تنفي المنهج المادي الوسائل والغايات الخالي من الفكر وروح المثالية (المثالية هنا بمعنى النزوع إلى المثل والأهداف الإنسانية الرفيعة) لأنها تؤمن بالفكر وتقدر دوره الفاعل الخلاق في حركة التطور، ولأنها ذات رؤية واضحة إلى أهداف التطور الإنساني ومثله الرفيعة.

ثم يختم عرضه بأن «المادية التاريخية، المرتبطة بالمادية الجدلية، بما هي نظرية عدد من المجتمعات المعاصرة، التي تؤلف بجمعتها نظاماً عالمياً ثانياً في عصرنا، خضعت للتجربة العملية والتطبيق». ثم يدعونا للرجوع إلى هذه الحقيقة العلمية لنرى نتائج التطبيق بشأن ما يثيره الدكتور عوض حول قضية العالمية (الأممية) والقومية.

ويرى الأستاذ حسين مروية أن «المجتمعات المعاصرة التي تستند في النظرية والتطبيق معاً إلى المادية الجدلية والمادية التاريخية، قد تفرقت بكونها

حلت هذه القضية، قضية القومية حلاً عملياً ناجحاً وعادلاً، مع التزامها بالمضمون العالمي (الأممى) وانبثق منها هذا الحل لخير القوميات من حيث رعايتها لمختلف الخصائص القومية، الاجتماعية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية والميثولوجية. (\*) وعلى هذا الأساس نفسه الذى تقوم عليه التجربة ونظريتها، يقوم الأدب الواقعى الذى ينتمى إلى مدرسة «الواقعية الاشتراكية» كما سماها الدكتور عوض، وينبغى أن يكون واضحاً أن هذه التسمية لا تنطبق على غير الأدب الذى تنتشئه بلدان اشتراكية. لأن الصفة «الاشتراكية» هذه تنخل فى صلب المحتوى الأدبى من حيث كونها انعكاساً وجدانياً عن حياة اشتراكية يمارسها الناس بالفعل ممارسة عملية.

### بدوات رومانسية فى الأدب العربى الحديث:

تحت هذا العنوان، كتب الأستاذ حسين مروة يناقش دعوة الدكتور لويس عوض لإحياء الرومانسية. فقد كتب الدكتور لويس عوض مقالاً فى «الأهرام» الأسبوعى (يوم ١ - ١١ - ١٩٦٣) عن مجموعة أوراق قديمة نشرها الأستاذ يوسف الشارونى بعنوان «المساء الأخير» اجتهد فيه الدكتور عوض اجتهداً بالغاً جداً، أن يستخلص من إقدام الشارونى «على نشر هذه الأوراق، أنه يريد أن يحتج على شئ.. فما هو الشئ الذى يريد أن يحتج عليه؟».

يقول الدكتور عوض: «إن يوسف الشارونى يحتج صراحة على مدِّ الواقعية الذى اجتاحت حياتنا الأدبية سنوات وسنوات، فانزوى أمامه الإبداع الرومانسى وانكمش وانطوى على نفسه... وهو - أى الشارونى - يحتج على أن الخيال فرّ أمام الواقع واحتمى منه فى كهوف وغيران لا يعرف لها أحد مكاناً».

ثم يشير الأستاذ حسين مروة إلى أن الدكتور عوض استخلص هذا «الاحتجاج» من قول الشارونى فى المقدمة: «كنت كلما هممت بجمع (مسائى الأخير) بين دفتى كتاب، ترددت وتيهيت، فقد كنت أشهد كيف يطغى علينا التيار الواقعى - مؤلفين وقراء - ويكتسح ماعداه فانزوى - فيما انزوى - مسائى الأخير».

---

\* يشير الكاتب هنا إلى مجموعة الدول الإشتراكية قبل إنهيار الاتحاد السوفيتى وتحدر مجموعة الدول الإشتراكية فى أوربا.

ويتابع الشارونى كلماته، فيضع «الوثيقة» بأكملها فى يد الدكتور عوض قائلاً: «ثم أقبل الدكتور ثروت عكاشة على ترجمة جبران، ليبعته أمام جيل جديد من قراء العربية، وكان قد كاد يصبح مجرد علامة فى تاريخ أدبنا العربى، وماليت أن ظهرت فى سوقنا العربية أخوات لمولفات جبران، وهكذا أضى الطريق من جديد إلى حيث الاحتفاء بنقاوة اللفظ وصفاء التعبير ورهافة المعنى، وشفافية الأسلوب... عندئذ وجدت أن «مسائى الأخير» قد أب من غربته، وعثر على صحبته، وأن أشلاء المبعثرة - كئشلاء أوزوريس - أن لها أن تجمع فى كتيب فيبعث من جديد». والمقصود طبعاً بأخوات جبران «هنا أعمال حسين عفيف ويشتر فارس من كتاب الرمز والخيال».

وينبه الأستاذ حسين مروة إلى الحقيقة المقصودة من كل ذلك... وهى أن ظهور «المساء الأخير» ليوسف الشارونى، ينبغى إذن أن لا يؤخذ على أنه وليد المصادفة، بل على أنه «جزء من حركة أشمل منه». والدكتور عوض يصف هذه الحركة إحياء رومانسياً ازدهر على انقراض المدرسة الواقعية التى انتكست حوالى عام ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل، أو كما يستخلص من وصف الشارونى أوراقه بأنها كئشلاء أوزيريس التى جمعت لبيع هذا الإله الميت الممزق الأشلاء. إنه وصف مقصود يرمى به لويس عوض إلى اتخاذ أسطورة البعث الأولى رمزاً لبعث الرومانسية المصرية، بعد طول موات».

كذلك يعرض الأستاذ حسين مروة من أقوال الدكتور عوض مايدل على شمول هذه اليقظة الرومانسية لكل قطاعات أدبنا الحديث من شعر حسين عفيف إلى صلاح عبد الصبور وعبد المعطى حجازى حتى قصص نجيب محفوظ. وبعد أن يعرض كل ملامح الرأى الذى يراه الدكتور لويس عوض بشأن «ازدهار» الرومانسية و«انحسار» تيار الواقعية، يأخذ فى مناقشته. ويبدأ حسين مروة بتحديد مفهوم الرومانسية فيقول:

«المعروف حتى الآن أن كلمة رومانسية تحتل إراد معنيين أو مفهومين:  
- الرومانسية ذات الصفة المدرسية التاريخية، والرومانسية الأعم ذات المفهوم الغنائى العاطفى فى الأدب والفن وبمختلف أشكالها وأنماطها ومصادرهما وظروفها».



ثم يستبعد أن يكون قصد الدكتور عوض متجهاً إلى الحركة الرومانسية التي نشأت في المجتمع الفرنسي أوائل القرن التاسع عشر، لأن الدكتور عوض يعرف كما يقول أن هذه الرومانسية «مرتبطة بظروفها التاريخية الخاصة، من فكرية وفنية واقتصادية واجتماعية وسياسية، وإنما لذلك لاتعود ولايمكن أن تعود إلا بعودة ظروفها بالذات». كما «يستلزم العوبة بأنبنا العربي الحديث، في عصر الثورات الوطنية التحررية، عصر الاشتراكية العالمية، إلى كهوف «الذات» ومغاورها السحيقة، إلى دائرة النزعة الفردية الانطوائية الضبابية، إلى الوقوف بمشاعر الإنسان أمام الجدار الصامت العابس الأصم، جدار اليأس والتشاؤم والغموض الأعمى... فهل يرتضى الدكتور عوض لثورة يوليو المصرية، مثلاً أن يزدهر «فيها الأدب الرومانسي الهروبي على هذا النحو ذاته، وهو الذي يقول عن هذه الثورة إنها «تفجرت فيها الطاقات»؟ (من حديث للدكتور لويس عوض إلى مجلة «الحوادث» البيروتية - بتاريخ ١٩٦٣/١١/١)، ثم يشير الأستاذ حسين مروة إلى جوانب الإيجابية للحركة الرومانسية التاريخية مثل ثورتها على الكلاسيكية بمضامينها المعبرة عن بقايا العقلية الاقطاعية، وكذلك احتوائها على جرائم جنينية للحركة الواقعية في الفن والأدب التي جاءت بعد الرومانسية. ويقول إن الدكتور لايعنى ذلك طبعاً لأن حركة الإحياء الرومانسي في أدبنا الحديث قائمة «على انقراض المدرسة الواقعية» التي انتكست كما يقول حوالى عام ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل.

ولكن في سياق الحديث نفسه، يقول الدكتور عوض:

«إن تاريخ الآداب العالمية لم يعرف الازدهار الرومانسي في الفن والأدب إلا تعبيراً عن إحدى حالتين لاثالث لهما: تعبيراً عن ثورة المثل على الواقع، وعن ثورة الروح على المادة. وعن ثورة الحرية على القيد، وهذا هو الوجه الخصيب الخلاق في كل انطلاق رومانسي... ثم تعبيراً عن الانسحاب المهزوم أمام الحياة في أبراج العاج وفي قوقعة الأحلام».

وهنا يتساءل حسين مروة، وازدهار الرومانسية في أدبنا الحديث عن أي الحالتين يعبر: عن الحالة الأولى أم الثانية؟ ثم يقول حسين مروة إن الدكتور

عوض هو الذى «وضع السؤال قبل أن نضعه نحن امامه، ولكنه لم يستطع أن يختار ويجزم فى الجواب. بل كل ما استطاعه هو الاتسلا من الجواب، وإحالة السؤال إلى المستقبل: «المستقبل وحده هو الذى يبلنا إن كان ما نراه حولنا من إحياء رومانسى تعبيراً عن القلق الخصب الخلاق، أم انسحاباً حزيناً إلى كهوف النفس وغيوان الذات».

ويرى حسين مروة أنه مادام الدكتور عوض تراجع عن الإجابة، «فلنحاول أن نتحمل نحن «عواقب» القضية. ولنفترض - بدلاً الآن - أن هناك، فى الحياة الأدبية الحاضرة بمصر، «حركة إحياء رومانسى»، فعن أى شئ تعبر هذه الحركة؟ هاهى الإجابة التى وضعها الأستاذ حسين مروة:

إنها لا تعبر عن «ثورة المثال على الواقع».. لأن المثال انهار حتى الأساس، وبقي فيه الواقع وحده فارس الميدان «بغير منازع لأنه هو الحقيقة العلمية والكونية الأولى فى زماننا الحضارى العظيم - ولأنه هو ذاته الذى يفجر طاقات الأديب العربى وثورته، وهو الذى يحرك ديناميكية الإنسان ويعبئ مواهبه لمعركة المصير.

- إذن هل تعبر الرومانسية الجديدة عن ثورة الروح على المادة؟

- الإجابة بالنفى طبعاً لأننا فى عصر تنفجر فيه المادة ذاتها بالطاقات الخارقة (...) ثم إننا فى عصر لا يعرف الروح وجوداً منفصلاً عن المادة بل يعرفهما وحدة كيانية لا تقبل التجزئة والانقسام.

وأخيراً فإنها ليست تعبيراً عن ثورة الحرية على القيد لأن الثائرين الحقيقيين للحرية على القيد يعرفون أن الثورة سبباً آخر غير الانكفاء على الذات. وفى ختام هذا الفصل يتساءل مروة: هل تلك الرومانسية التى هلك لها الدكتور لويس عوض تؤلف بالفعل ظاهرة أدبية أو فكرية أو نفسية بحيث اعتبارها جزءاً من حركة شاملة؟ هذا أولاً، وأما ثانياً، فهل هذه الحركة قائمة فعلاً على (انقراض المدرسة الواقعية) وهل حق أن المدرسة الواقعية قد (انتكست حوالى ١٩٦٠ أو قبل ذلك بقليل) كما يقرر الدكتور عوض تقريراً ملؤه الجزم؟

فى الإعلان عن وجود الزحف الرومانسى المستقر والسافر لا يجد الدكتور لويس عوض سوى أربعة شواهد هى جبرانيات ثروت عكاشة وهـ أرغن، حسين عفيف ووجيبة الغيب، لبشر فارس وهـ المساء الأخير، ليوسف الشارونى.

ومن ثم يتساءل الأستاذ حسين مروة ما قيمة دلالة هذه الأشياء على الزحف الذى يقول به أو على وجود «حركة الإحياء الرومانسى» فى الأدب المصرى؟

ويجد الإجابة عند لويس عوض حين يقول إن الرومانسية الصريحة بغير قناع كما هى فى الأعمال المشار إليها لم تتخذ صورة الانطلاق الرومانسى الجديد وإنما أخذت صورة نبش الصفحات المطوية، ثم يعقب على ذلك قائلاً إنه ما دامت علائم الزحف الصريحة محصورة بهذه الأشياء الأربعة، وما دامت هذه الأشياء فوق أنها كونها قليلة محدودة، لا تتخذ صورة انطلاق رومانسى - جديد، وإنما اتخذت صورة نبش صفحات مطوية، فكيف يصح عند باحث يستخدم المنهج العلمى فى بحثه أن يستخلص منها حكمه الجازم الذى يضى فى تقريره وتوكيده أكثر من مرة فى مقالاته الأخيرة؟

بعد ذلك يرجع الناقد حسين مروة إلى تلك الأعمال ذاتها ليرينا ماذا تكون الحويلة؟ فيقول:

أما جبرانيات عكاشة التى يعتبرها الدكتور عوض «أقوى مظهر من مظاهر الإحياء الرومانسى بغير جدل» فىناقشها على الوجه الآتى:

«فهذه الترجمة بدأت سنة ١٩٥٩ والمترجم رجل لا يحتسب من الحركة الأدبية المصرية فى الصميم بقدر ما يحسب فى رجال الحكم فى مصر. ويقضى الإنصاف أن تحسب اتجاهاته فى عمل أدبى أو غير أدبى إلى اتجاهات ذاتية - من حيث الطابع الفكرى لهذه الترجمات التى يصرف لها الدكتور عكاشة جهده المتواصل من ١٩٥٩ - ١٩٦٣، أى ترجمة «النبي» إلى «رمل وزيد». هذا النوع من تراث جبران هو أقل آثاره دلالة على حقيقة قيمة الأدبية، لأنه صدر منه فى مرحلة من حياته فقد فيها جبران تماسكه الأدبى والفكرى والشخصى

الذى كان أساس مجده وسيرورة آثاره فى الجيل العربى كله يومذاك». ويضيف مروّة «أن هذه الترجمات موجودة منذ زمن سابق فى متناول كل القراء العرب، وكانت موضعاً للدراسة والنقاش ولم يستتج كاتب أو ناقد من ترجمتها وانتشارها حتى أثناء ارتفاع المد الواقعى، مايريد الدكتور عوض استنتاجه عن الدلالة على أن ذلك «أقوى مظهر من مظاهر هذا الإحياء الرومانسى».

يضيف الأستاذ حسين مروّة أيضاً أن لهذه «الجبرانيات» ظروفها النفسية المتأثرة بظروف اجتماعية معينة «ولا نظن أن الدكتور لويس عوض يقصد أن هذه الظروف ذاتها أو مايشبهها قائمة الآن بالنسبة للآباء المصريين».

ثم إن مصر خصوصاً، فضلاً عن بلدان العالم العربى «تواجه فى وقت واحد، وهو الوقت الحاضر بالذات، ترجمات لأنواع شتى من الأدب والفكر والمعرفة. وهى أنواع ذات اتجاهات مختلفة، وربما كان للاتجاه الأبقى الواقعى والفكر الواقعى كذلك، أكبر نصيب من حركة الترجمة. فلماذا يصح القول بأن ترجمات عكاشة لجبران تنطوى على إرهاب رومانسى تتمخض به حركة الأدب فى مصر، أو على اتجاه قائم بالفعل إلى إحياء رومانسى، ولا يصح القول بأن الترجمات ذات النزعة الواقعية تنطوى، بل تثل بظهور الأدلة، على كون الحركة الأدبية فى مصر تجرى فى الاتجاه الواقعى؟ ثم يتناول الناقد حسين مروّة الأعمال المشار إليها الواحد بعد الآخر ليؤكد فعلاً أنها لاتصلح دلالة أبداً على وجود إحياء رومانسى كما يزعم لويس عوض. ثم يستخلص من ذلك كله أن الأمر لا يخرج عن رغبة ملحة عند الدكتور لويس عوض فى أن يرى تيار الواقعية قد نهب إلى غير رجعة، وفى أن يرى تياراً آخر يملأ الفراغ.. وقد اختار الرومانسية بالذات أن تكون هذا التيار الآخر. وفى النهاية يتجه إلى تحديد ما قصده الدكتور عوض: هل قصد الرومانسية بمعناها الأعم، أى الطابع الغنائى والانفعال الذاتى بالواقع؟ وهل المعنى يناقض الواقعية التى يبدو الدكتور عوض وكأنه يرغب فى انحسارها وزوالها؟ هل تتعارض الرومانسية والواقعية؟

يطرح الأستاذ حسين مروة السؤال ويجيب عليه بتوكيد شديد على «أن بين الرومانسية هذه والواقعية الجديدة تعارضاً شديداً، بل تناقضاً كل التناقض... فإذا كان الدكتور عوض مع هذه الرومانسية ذاتها يرحب بها ويهزل (لبشائرها) (...) لاعتقاده بأن هذه (البشائر) الرومانسية تنتفض وتنفض (على أنقاض الواقعية).. إذا كان ذلك حقاً، فإننا نأسف أن نقول للأديب الكبير والناقد الكبير إن الأمر ينتهي به إذن، إلى أن يجد نفسه من حيث يرى أو لا يرى، في قلب الصف الآخر: في صف أولئك الذين يريدون أن يعيدوا إلى عصرنا ومجتمعنا فلسفة (روسو) في الانطلاق والتلقائية والعودة إلى الطبيعة والعاطفة الصرف، وهي الفلسفة التي قال عنها هو نفسه - أي الدكتور لويس عوض إننا ننظر اليوم إليها «نظرة يملؤها الحذر والريبة والتشكك في أن دعوته - أي روسو هي التي مهدت السبيل إلى ظهور الفاشية والنازية وعامة المذاهب الشمولية المعتمدة على العاطفة المطلقة»<sup>(١٧)</sup>، رغم أن روسو «كان في زمنه قوة تغيير تقدمي كبرى في مجتمع إقطاعي فاسد وطاقة ثورية عظيمة على ضمير عام كبطله الأريستقراطية والكهنوت الرجعي بأصفاد الخزعبلات التي تسمى قوانين المجتمع الثابتة «الواضحة ثبات قوانين نيوتن ووضوح قوانين إقليدس»<sup>(١٨)</sup>. ثم يقول حسين مروة:

«وليس يهون على الدكتور عوض ولا علينا نحن أن ينتهي به الأمر إلى هذا المصير وهو نفسه الذي يقول في هذا الصدد بالذات «ونحن الآن في عصر الاشتراكية والاعتراف بحقوق الجماعة والسواد الأعظم، ننظر إلى الفكر البرجوازي الفردي الذي لا يعرف الحرية حدوداً، نظرنا إلى شيء مجاف للتقدم الاشتراكي ولتقدم الجماعة ولتقدم السواد الأعظم، ولا نرضى بأن يعطل مبدأ الحرية المطلقة أو الحرية المطلقة، في عصرنا هذا، سعى الجماهير نحو استرداد حقوق الإنسان على أوسع نطاق»<sup>(١٩)</sup>.

(١٧) «الاشتراكية والأديب» للدكتور لويس عوض ص ٢١ .

(١٨) المرجع السابق نفسه .

(١٩) المرجع السابق نفسه .

## الرومانسية الغنائية:

وبناء على ماتقدم، فإن الناقد الماركسى حسين مروة يأخذ قول الدكتور عوض على محمل آخر، وهو إرادة المعنى الثانى الأعم للرومانسية، «أى إرادة الرومانسية الغنائية التى تشحن العمل الأدبى بوثبات الخيال والرؤية الشعرية للواقع بما يستلزم ذلك من الانفعال الذاتى أثناء الخلق الفنى».

وهنا يخل الناقد مع لويس عوض فى باب جديد للنقاش حول الواقعية والإبداع الرومانسى ويقدم لهذه المناقشة بسؤالين هما:

«هل صحيح - أولاً - أن الواقعية تعادى الإبداع الرومانسى والوجدان الرومانسى والخيال؟ وهل صحيح - ثانياً - أن أولئك الكتاب والشعراء الذين ذكرهم، قد تعمقت الهوة بينهم وبين الواقعية، ولذلك ازدهرت الرومانسية فى أعمالهم الأخيرة؟».

## الواقعية - الرومانسية:

قبل أن يبدأ الأستاذ حسين مروة فى النقاش، يحاول أن يحدد أبرز خصائص الواقعية ويقول مامعناه: «أنه على الرغم من اختلاف مفهوم الواقعية من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى آخر، فإن هناك خيطاً موضوعياً وحقيقياً تنسلك فيه جميعاً، وهو الذى يميزها عن سائر المذاهب أو الاتجاهات الأدبية والفنية، نعنى به الاعتراف بنوع من الوجود الموضوعى للحقيقة الكونية أو الاجتماعية خارج «الذات» أثناء العمل الأدبى».

ثم يستدرك قائلاً: إن «الواقعية التى ينصب عليها الناقد الكبير كل هذا الاتصاف هى التى شاعت تسميتها «بالواقعية الجديدة» فى البلاد العربية، وفى مصر بخاصة، خلال سنوات الخمسينات بالأخص، فماذا تعنى هذه الواقعية؟ أو بعبارة أدق ما أبرز خصائصها الفنية ؟ يجيب حسين مروة بأن «مجرد تسميتها بـ «الواقعية الجديدة»، يتضمن الإشارة الصريحة إلى تعدد مراحل الواقعية، وإلى تطور مفهومها عبر هذه المراحل فى الوقت نفسه.. وهذه الإشارة الضمنية إلى تطورها تحمل أيضاً فى مطاويها فكرة الحركة والنمو وقابلية التكيف تبعاً لحركة الحياة والمجتمع فى مدارهما التصاعدي...

وذلك قائم على أساس أن واقعيتنا هذه - كما نأخذ بها في المجالين: الإبداعي والنقدي - مرتبطة بحياتنا العربية وبمجتمعتنا العربية ارتباطاً وثيقاً، أي بتطور حركتهما الكفاحية في سبيل التحرر الوطني والفكري والاجتماعي أو في سبيل الانبعاث الجديد لمجتمعنا على صعيد الحركة الكلية لقوانين التطور الاجتماعي المعاصر.

ثم يقول «وبقدر ما ترفض هذه الواقعية القول بتساوي الكفاءات الفنية والالتزام بالأسلوب الواحد الجامد، ترفض الاقتراء الشائع الذي يطيب لأعدائها دائماً، أن يلصقوه بها، وهو أنها تفرض على اتباعها الانسكاب في قوالب فنية متشابهة أو أكثر من متشابهة!».

ويضيف حسين مروة «إننا لا ننكر، بل نقول بثقة راسخة، إن الأساس الاجتماعي، الذي تقوم عليه هذه الواقعية، هو - في الوقت نفسه - أساسها الفني - ولكن كيف...؟» ويجب شارحاً عملية الخلق فيقول!

إن الأديب الخالق الذي يأخذ بهذا الأساس ويبني عليه عمله الفني، إنما ينظر أثناء عملية الخلق إلى الحقيقة الموضوعية، سواء كانت في صورة كائن إنساني أم طبيعي، نظرة تستمد عناصر إشعاعها من طاقته الشخصية في رؤية هذه الحقيقة وهي في حركتها ضمن حركة التاريخ أو المجتمع متصلة بها ومتفاعلة معها، ينظر إليها في هذه الحال، لا ليصفها وصفاً خارجياً كما هي تفاصيلها وجزئياتها، لأن مثل هذا العمل يدخل في باب المدرسة الطبيعية، أو تغلب عليه السمة الميكانيكية، ويخرج حتماً عن كونه عملاً فنياً ينبع من ذلك الأساس الحي للواقعية التي نقول بها، بل ينظر إلى الحقيقة الموضوعية، ويشحذ طاقته لرؤيتها في حركتها الحية المتطورة تلك، وليكتشف جوهر هذه الحركة، وليتعرف اتجاهها ومرمى تطورها، وليستوعب أبعاد طاقتها وهي تتمخض بالانبثاقات المرتقبة وراء الظواهر وليحدد موقفه الإنساني تجاهها.

«وعملية الخلق الأدبي على هذا النحو ليست من البساطة بحيث يمكن الاعاء بانها تخضع خضوعاً تاماً «لعنصر الوعي»، بل يرافقه عنصر آخر، يسميه عنصر «التلقائية». وهو يعني بهذا، ذلك العنصر الوجداني الذي يعمل عمله أثناء الخلق الفني، بوحى من الانفعال

الذاتى لدى الخالق حين يمارس النظر إلى الحقيقة الموضوعية سواء كانت هذه الحقيقة حادثاً أم كأننا.. أى أن يتحول الحادث أو الكائن إلى حركة قائمة فى احساس الأديب ووجدانه، ثم يتطور فى عملية انصهار وتوتر حتى يولد ولادة جديدة هى العمل الفنى. ولكن هذا العمل الوليد، وإن اتخذ صورة حقيقية تبدو وكأنها جديدة، يظل يحمل خصائص تلك الحقيقة الموضوعية التى انبثق منها بالأساس، ويظل يحمل سمات الواقع الاجتماعى أو الاقتصادى أو الفكرى أو الثقافى الذى نشأ فى مناخه ذلك التواجد بين الأديب الخالق والحقيقة الموضوعية».

ومن هنا يبدو جلياً، كما يقول حسين مروة، أن عملية الخلق الفنى فى مفهوم «الواقعية الجديدة» ليست عملاً عقلياً محضاً، وليست عملاً ميكانيكياً إطلاقياً، وليست عملاً سياسياً أو اجتماعياً خالصاً، وإنما هى عمل يشارك فيه العقل (الوعى) والوجدان والخيال جميعاً، بل إن للوجدان والخيال فيه نصيباً لا يمكن الاستغناء عنه، بل إن الاستغناء عنه يُبطل العمل الفنى من أساسه ويمسح الحقيقة الموضوعية والحقيقة الفنية كليهما.. أعنى أنه ينتزع الحياة والحركة، ويجفف ينابيع الجمال من الواقع ذاته ومن الفن».

ثم يتجه إلى الدكتور عوض ويقول: «إذا كان هو لا يزال يصبر بعد هذا الشرح المفهوم الواقعية بمختلف جوانبه على إنكار ما فى الواقعية من خصائص الإبداع الرومانسى والوجدان الرومانسى، وعنصرى الخيال والشاعرية، فإن الأمر ينتهى بنا إلى أمرين:

أولهما «أن الدكتور عوض يدعو إلى رومانسية مجردة من المضمون الواقعى، منعزلاً تماماً عن المحيط الاجتماعى، أى إلى وجدان رومانسى تأملى ذاتى محض وإلى أدب خيالى مجتفع سابغ فى المطلق».

ثانيهما: أن «ينكر الدكتور لويس عوض، دفعة واحدة، كل الأعمال الفنية التى أنشأها كتاب وشعراء عرب فى مصر وفى غير مصر، كانوا ذات يوم، وما يزال كثير منهم، يأخذون فى تفكيرهم وفى أعمالهم الفنية تلك بنوع الواقعية التى نتحدث عنها، أعنى أنه ينكر كل قيمة فنية وجمالية فى هذه الأعمال».



ثم ينتقل الناقد إلى مجال التطبيق لينظر فى هذه الأعمال الفنية التى يعينها، ليحدد ما تحويه من عناصر الرومانسية الفنية. لكنه قبل أن يبدأ بفحص هذه الأعمال الفردية أو يشير إليها يأخذ فى تقديم مزيد من الشرح والتوضيح لعملية الخلق الفنى هنا، فيقول «هى - إذن عملية اتصال وجدانى واع بين ذات الكاتب والواقع الموضوعى، بحيث يتحول الواقع أثناءها من مناخه الزمانى والمكانى خارج الذات إلى مناخ الموقف الإنسانى داخل الذات، ومنه يتخذ الواقع صورته الفنية الجديدة، التى يبدو بها كائننا جديداً يختلف فى اتساقه وانتظامه وتركيزه وحرارته الوجدانية عما كان عليه فى الطبيعة أو فى الحياة الاجتماعية اليومية. وبهذه الحقيقة الجديدة التى يكتسبها الواقع الموضوعى بعد عملية الخلق - يصبح واقعاً فنياً يمارس تأثيره الجمالى والاجتماعى بين الناس».

ذلك أن «الواقعية الجديدة» تتطلب من الكاتب، وحين يصف الواقع، أن يتعمق وجود الواقع هذا وحركته فى تطوره الثورى، متخلاً معه بوجدانه وعاطفته ووعيه معاً، مستلهماً فى آن واحد معرفته بقوانين الحياة وموهبته وتجاربه الشخصية، مستخدماً حسه الانتقادى، ومستخلصاً بالنهاية - دور القوى التى تشق طريق الخلاص للمجتمع وتحمل عبء تطويره وتحويله إلى الأفضل».

ويمضى حسين مروة فى عرضه فيضيف «إن الواقعية الجديدة - إذن - تُلقي على الكاتب مهمة إنسانية تتطلب النهوض بها معرفة عميقة بقوانين الحياة والتطور، وفهماً صحيحاً للصفة التاريخية للحوادث، وموهبة قادرة على استشفاف المشاعر الإنسانية واكتشاف الأفكار التى تعتمل فى أعماق المجتمع..».

«تلك مهمة تقتضى ثقافة من نوع رفيع نبيل لعل أصدق وصف لها ما قاله الناقد الفيلسوف الهنغارى الشهير جورج لوكاتش فى حديثه عن «جوركى المحرر» (٢٠)».

---

(٢٠) فصل من كتابه «دراسات فى الواقعية الأوربية» - نشر فى مجلة «الثقافة الوطنية» ج١، مجلد ٤ ص ١٩ .

«إنها - أى الثقافة - فوق كل شئ، إدراك العظمة الإنسانية، والقدرة على رؤية هذه العظمة أينما تظهر فى الحياة، ولو كانت مستقرة ناقصة الشكل لم يكتمل - بعد تعبيرها الواضح.. إنها القدرة على تكشف نمو الإنسانية وممارسة تجربتها بتفهم داخلى، وإنها القدرة على استشفاف كل جديد من أول مظاهره وكل ما يحمل بذور المستقبل».

ثم يقول مروة إن الذين يتهمون «الواقعية الجديدة» بكونها عقلانية خالصة مفرغة من الإبداع الرومانسى، والوجدان الرومانسى والخيال، كما نفهم هذه التهمة من الدكتور لويس عوض، ينسون أو يتناسون حقيقة إنسانية هامة، هى أنه ليس فى كيان الإنسان شئ منفصل عن شئ.. أى إن الوجدان والعاطفة والخيال وما أشبه ذلك فى الإنسان ليس منقطع الصلة عن العقل، عن شؤون الحياة العقلية، عن ينباع المعرفة التى يستخدمها العقل من قوانين الحياة ومن التجربة والخبرة ومن الكشف العلمى المستمر، ومن نتائج الحركة الدائمة فى قوانين التطور الاجتماعى...».

«إن الموقف الإنسانى بذاته حيال الواقع إذا اعتمد النظر الصحيح والحس الصادق والثقة بالإنسان وبالقوى النامية إلى أبعد حدود الثقة، كان مبعث الإلهام واللهب الوجدانى فى ما يصنع الكاتب».

«وإذا اتفق أن ظهر العمل الأدبى الواقعى فقير الوجدان ضحل الخيال كان ذلك دليلاً على إفتقار صاحبه إلى إستيعاب مفهوم الواقعية الجديدة، أو إفتقاره إلى الموقف الإنسانى الصحيح مع الحياة».

ثم ينتقل إلى الأدباء الذين ذكرهم الدكتور عوض (وهم يوسف الشارونى، صلاح عبد الصبور، أحمد حجازى، يوسف إدريس، نجيب محفوظ) ويقترح النظر إلى سنوات المد الواقعى، لنرى إن كانت أعمالهم الواقعية الصادرة عهدئذ، قد خلت من الوجدان الرومانسى والخيال، ثم النظر إلى السنوات الأخيرة إذ «إنحسر» المد الواقعى إن كانت أعمالهم قد نفضت عنها غبار الواقعية وخلصت للرومانسية تماماً.

## يوسف الشارونى:

يقول الأستاذ حسين مروة إن هذا الكاتب كان أحد المنطلقات الرئيسية لدعوى الدكتور عوض حين تحدث عن كتابه الأخير. ولقد سبقت الإشارة فى الفصل الثالث فى هذه المناقشة إلى أن الشارونى إنماء إكتسب مكانته المرموقة فى القصة العربية من كونه كاتباً واقعياً نهج منهج «الواقعية الجديدة» ليأخذ منها مثلاً و نموذجاً، ليرى هل واقعيتها تلك قيدت خياله أن ينطلق، وأفقرت نظراته الإجتماعية من الرؤية الشعرية، وحبست وجدانه الرومانسى فى محبس من الجفاف والجذب ؟

وتكون الإجابة: «العكس هو الصحيح، فإن معظم قصص الشارونى يعتمد على حادثة عادية، يتناولها الكاتب ثم يضعها فى القلب من أحداث العصر، فإذا أنت ترى من خلالها، أوضاع المدينة وأوضاع مصر وأوضاع العالم ومناخ العصر فى تلك الأيام، فى إطار من الإنطلاق الشعرى الذى يتجاوز الحادثة العادية المجردة نفسها». ثم يمثل لذلك بقصة «مصرع عباس الحلوى» (عام ١٩٤٨) ويجتزئ، من مقدمة الشارونى قوله «هذه القصة تتفق مع وجود اليونسكو فى بيروت. إن كلا منهما يكشف عن مدى الوحدة التى تربط بين العالم، فقصة «مصرع عباس الحلوى» تعبر عن ذلك تعبيراً فنياً، وهيئة اليونسكو تعبر عن ذلك تعبيراً علمياً.

وفى هذه المقدمة يجد حسين مروة دليلاً على المنهج الفكرى الذى كان يوسف الشارونى. يركز إليه فى عمله الفنى، وهو المنهج نفسه الذى تركز عليه «الواقعية الجديدة» ثم يحلل القصة ليثبت وجهة نظره.

وهنا يتفق الناقد مع لويس عوض لأول مرة ، كما يقول على أن الحياة الأدبية فى مصر، فى السنوات الأخيرة تشهد ظهور نزعة رومانسية، ولكنه يختلف معه فى أن هذا يشكل «يقظة رومانسية». وإنما الأمر أن هناك أعراض نزعة ذاتية تحولت عند بعضهم إلى نوع من الأزمة التى ربما صح أن نسميها أزمة تمزق روحى، ويظهر هذا التمزق على السطح وكأنه انعكاس على الذات وإنعزال على المجتمع.. وإذا كان لا بد من تسمية هذه الأعراض بأنها ظاهرة رومانسية، فليكن ذلك، ولكن على نحو ما يقول رجاء النقاش، فى

فى مقدمة ديوان أحمد حجازى «مدينة بلا قلب» من « أن الرومانسية لا تظهر إلا إذا كانت هناك عقبات كبيرة داخل المجتمع». وهذه العقبات هى بالذات ما أحدث مثل تلك الأعراض الرومانسية القائمة فى بعض أدب هؤلاء، لا ما يدعى الدكتور عوض من أن ذلك كان نتيجة إنحسار تيار الواقعية.

ثم يقول: وتيار الواقعية ليس تياراً طارئاً فى الحياة المصرية حتى ينحسر بمثل هذه البساطة. وإنما هو تيار انبثق من قلب الحياة المصرية نفسها، بل من قلب الحياة العربية عامة، وإذا كان لتيار آخر غير الواقعية أن يظهر على السطح، هذه الأيام فى أدب مصر، فليس ذلك إلا مظهراً من مظاهر الصراع الذى يعمل فى قلب هذه الحياة.

وهنا يشير إلى صلاح جاهين، باعتباره أظهر مثال لما يريد الدكتور عوض أن يقرره ويؤكد من ظهور الرومانسية فى رباعيات جاهين (١٩٦٢)، فإن هذه تنضح بمشاعر إنسان يفلق على ذاته نوافذ الضياء الذى كان ينير له الطريق الكبير أيام المعركة.

ورأى الشخصى فى هذه الأمثلة من صلاح عبد الصبور وصلاح جاهين إنها لا تصلح أن تكون دليلاً على ظاهرة رومانسية كما يقول الدكتور عوض، وليست إنسحاباً وإنكفاء على الذات كما يتصور حسين مروة فالواقع أنه كانت هناك أزمة حرية ظهرت مشاكلها بعد حركة الانفصال عام ١٩٦١. وكان طبيعياً أن يكون الشعراء أول من يعبر عن هذه الأزمة، وهذا التعبير مهما كان شكله دليل على أنهم يحسون الواقع إحساساً قوياً وصانقاً ويعبرون عنه بشجاعة وصدق.

إلا أن هذا لا يقلل من إعجابى بهذا الحوار الراقى والنقاش الثرى الذى يعتمد على المعرفة والإلمام بكل أطراف المشكلة ويتناولها بمنهج علمى يحرص على تحديد المصطلحات والمفاهيم، بعيداً عن الإنفعالات دون خروج لحظة واحدة عن موضوع النقاش أو عن أساليب اللياقة اللازمة فى هذا المجال..

لقد قدم الأستاذ حسين مروة نموذجاً راقياً لأدب الحوار أو الجدل حول أهم قضايا الفكر والثقافة... وأظهر بما لا يدع مجالاً للشك من تمكته من

موضوعه وقدرته على إبطال مزاعم الدكتور لويس عوض في هذه القضية حول الرومانسية والواقعية...

وبعد سنوات كتب الدكتور عبد العظيم أنيس يقول:

«أما لويس عوض فلا ينبغي أن ننسى أنه كتب ما كتب بينما كان العديد من المبدعين والنقاد اليساريين المصريين في معتقلات الواحات والفيوم وأبي زعبل، وأن هذه الحقيقة المؤقتة، وماقلته عن أزمة الديمقراطية السياسية في مصر آنذاك قد ألقت بظلمها على الأدباء والفنانين الذين كانوا خارج المعتقلات فالانصراف إلى نشر قصائد الغزل لصالح عبد الصبور، وما سمي بالجيشان الرومانسي عند نجيب محفوظ، ونشر مجموعة أوراق قديمة ليوسف الشاروني بعنوان «المساء الأخير» لم يكن إلا رد فعل طبيعياً لأزمة المثقفين في إطار الديمقراطية السياسية إبان العهد الناصري في أوائل الستينات في وقت ازدهمت فيه المعتقلات الناصرية بالفنانين والأدباء، وسيطر الشك على نفوس الكثيرين منهم من الطلقاء. لويس عوض نفسه أحد الذين أصابهم رذاذ الاعتقال إذ نفى أكثر من عامين في معتقل الفيوم وأبو زعبل وعانى في المعتقل الأخير بالذات، وعندما أفرج عنه في منتصف عام ١٩٦١ وعاد للكتابة، عاد وفي نفسه مرارة شديدة وحرص في نفس الوقت على أن يميز نفسه عن موقف الاشتراكيين الماركسيين...» (٢١).

وهكذا يفسر الدكتور عبد العظيم خطة لويس عوض من الكتابة عن الأدب الاشتراكي كنوع من التقية لابعاد تهمة الاشتراكية والماركسية عن نفسه. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل كان لويس عوض ماركسياً قبل ذلك؟

أما الدكتور شكرى عياد فقد كتب في مجلة «الهلal» (أكتوبر ١٩٩٠) يقول:

«وقد كانت أفكار لويس عوض التي عرضها في هذه المقالات جذيرة بأن تثير مناقشات طويلة جادة، يمكن أن تجعل للنقد الأدبي العربي المعاصر طابعاً معيذاً. غير أننا لا نعثر على مثل هذه المناقشات. إلا ما كتبه الناقد اللبناني حسين مروءة من وجهة نظر ماركسية خالصة.

---

(٢١) مجلة «الطريق» اللبنانية - يونية ١٩٨٨ - مقال «شجاعة العقل وتعميق الواقعية»

أما إذا أردنا أن نضع آراء لويس عوض في سياق الفكر العربي فأول ما يخطر ببالنا هو قريها الواضح من «تعاليلية» توفيق الحكيم، بل من تلك «الوسطية» أو «التوفيقية» التي يراها الكثيرون سمة مميزة. إن لم تكن السمة الأساسية، للفكر العربي الإسلامي.

ولسنا نتوقع من هؤلاء أن يعدوا لويس عوض بين المفكرين الإسلاميين (ولو أنها في نظرنا قضية معقولة جداً)، ولكننا نطلب منهم فقط أن يصفوا الرجل، وأن يقرروا بأن أعماله النقدية تقع في منطقة القلب من ثقافتنا العربية الواحدة، ولهم أن يصفوا هذه الثقافة بما يشاؤون من الصفات.

وليس لدى ما أضيفه الآن لهذا الرأي المسيد الذي قدمه استاذنا الدكتور شكري عياد على أنى سوف أعود لمناقشة هذا الكتاب في الجزء الثالث من هذه الدراسة «لويس عوض ماله وما عليه» لأضعه في سياق موقفه التنويري والنقدى فالى اللقاء.

## صراع الاصاله والمعاصره

- ١ - هجوم على هامش الغفران .
- ٢ - من جحيم هوميروس واريستوفان إلى نعيم المعري .
- ٣ - هل للثقافة اليونانية أثر في رسالة الغفران ؟
- ٤ - الكوميديا الالهية ورسالة الغفران .
- ٥ - من المقارنة إلى المفارقة : الدعوة إلى العامية .
- ٦ - ابن خلدون وأوروسيوس .
- ٧ - المعلم يعقوب .. ومشروع الاستقلال الأول .
- ٨ - رموز العقيدة المسيحية في الشعر الحديث .
- ٩ - شاكر والثقافة المسيحية الغربية .





هذه هي اعنف المعارك الأدبية والفكرية التي شنت على الدكتور لويس عوض ودارت حول أبي العلاء المعري «رسالة الغفران». فقد أوضح الدكتور لويس عوض في بحثه «على هامش الغفران» أن المعري كان يعيش واقع عصره وتأثر بكل صراعاته السياسية والثقافية والعقائدية حتى أنه اعتبر «رسالة الغفران» رسالة أيديولوجية في حرب العقائد الدينية والسياسية التي دارت رحاها في زمن المعري زمن التحام العالمين المسيحي والإسلامي. (على هامش الغفران ص ٩٩).

إذ كان المعري يبغض الفاطميين لأن «هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية كانت معادية للعلم وللعقلانية بل للاجتهاد في أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التي أرساها المثقفون في العالم الإسلامي منذ عهد ازدهار الفكر والتواصل الثقافي أي منذ عهد المأمون (٧٨٦) أي خلال المائتي سنة السابقتين على انشاء «رسالة الغفران» (١٠٣٢م).

«... وكانت المكتبة العربية قد زخرت في عصر الترجمة الكبير أي في القرنين السابقين على المعري بعيون التراث اليوناني والفارسي ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت في العالم الإسلامي تيارات فكرية متضاربة بعضها عقلاني وبعضها روحاني ولكنها رغم تضاربها كانت تعمل حالة ازدهار ثقافي عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل أن تجدد شباب أوروبا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار في الافق.» (على هامش الغفران ص ٨).

وعلى هذا يبني الدكتور لويس عوض استنتاجه بأن المعرى قد تأثر بالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية ... وأن تأثره بالفلسفة اليونانية كان هو الفاعل في انحيازَه إلى جانب العقل أو التفكير العقلاني وفي رؤيته لصراعات عصره الثقافية والسياسية.

وقد استوقف هذا الكلام أو على الأصح استفز هذا الكلام الأستاذ محمود شاكر فانبرى ينقده بحدة ويعنيف الالفاظ والعبارات في مجلة «الرسالة» وأنضم إليه عدد آخر من كتاب مجلتي «الرسالة» و«الثقافة» حتى شكلوا كتبية مهاجمة بقيادته. وقد استمرت مقالات الأستاذ محمود شاكر في «الرسالة» من أواخر نوفمبر سنة ١٩٦٤ حتى أواخر يولية ١٩٦٥. وبلغ عددها خمساً وعشرين مقالة جمعت في مجلد يربو عدد صفحاته على الستمئة. وصدر بعنوان «أباطيل وأسمار» وقد يحتاج الأمر في بعض الأحيان إلى الإشارة إلى بعض أسماء الكتاب الآخرين، إلا أنني سوف أعتمد أساساً على مناقشة آراء الأستاذ محمود شاكر التي تفرعت وتشعبت في عدة اتجاهات ولم تترك للآخرين شيئاً يقال بل أن معظم ما كتبوه ما كان إلا أصداء لأقواله.

قلت ان كتابات الأستاذ محمود شاكر تطرقت إلى عدة موضوعات مختلفة ومتباعدة وطرقت إلى جوانب شخصية وعقائدية تخرج الصدور ولا تعتمد الشكوك في أمرها على حجة مقنعة أو برهان ملموس بقدر ما تقوم على تصورات شخصية كونها الأستاذ محمود شاكر عن الدكتور لويس عوض و«شيئته» كما يسميهم بناء على خبراته الشخصية وقراءاته لما يكتبون.

وقد اشتملت مناقشات الأستاذ شاكر على بعض النقاط الموضوعية المفيدة إلا أنها كانت تمثل قطرة ... أو قطرتين في بحر متلاطم الأمواج.. وجاءت هذه النظرات الموضوعية في بداية الكلام حين تعرض لمنهج البحث الأدبي وعند نهايته حين تناول ترجمة لويس لمسرحية «الضفادع» لارسطوفان. والمدحش أنها وقفت على الشاطئين أو عند التخوم.. ولو دخلت إلى صلب الموضوع وهو «رسالة الغفران» ورؤية المعرى الفلسفية كما تنعكس من خلالها لتفسير الأمر تماماً، ولأثمرت هذه المعركة ثماراً انبية

وفكرية نافعة لأجيال تتطلع بشوق إلى فهم واستيعاب هذا الأثر الأدبي العظيم المسمى «برسالة الغفران».

ورغم الصعوبة التي تواجه الباحث في تفصيل نقاط البحث، ورغم الحرج الذى يكتنف الخوض فى هذه المعركة، فأننى سأحاول عرض جوانبها بأكبر درجة ممكنة من الموضوعية... وحتى يتسنى هذا الأمر فأننى أرى الأستاذ محمود شاكر قد عبر عن آرائه ومشاعره تجاه الدكتور لويس عوض «وشيعته» بصراحة تامة تصل إلى حد القسوة والتجريح وتحريض السلطة مما أثار ردود أفعال عديدة فى أوساط المثقفين.. عبر عنها الدكتور محمد مندور والأستاذ محمد عوده وآخرون... مما دفع الأستاذ شاكر للكشف عن دوافعه.. وهى دوافع أيديولوجية تخاصم مخاصمة تامة «الثقافة الغربية المسيحية الوثنية» على حد تعبيره وكل ما يتصل بهذه الثقافة وكل من يناصرها أو ينتمى إليها.. وشملت هذه النظرة تيار النهضة الحديثة فى الفكر والأدب وربما جميع ممثليه من الطهاوى حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض... وبهذا أعفانا الأستاذ شاكر من الحرج وأعطانا رخصة أن نعرض لأفكاره وآرائه وأن نناقشها بنفس الصراحة ونفس الوضوح بهدف تحديد هذه الرؤية الأيديولوجية والتعرف عليها دون إدانة أو تجريح. مع الاهتمام بتوضيح موقعها من خلال الرؤية العامة لتاريخ الفكر المصرى ومساره خصوصا منذ بداية عصر النهضة حتى الآن.. هذا المسار الذى ظل ينحو دائما نحو العلمانية والديمقراطية متناغما بدرجة قوية مع مسار الحياة المصرية وخبرة الشعب العريقة فى تدعيم أسس التعددية الفكرية والدينية والقبول بها والاعتماد عليها فى مواجهة حملات الغزو والعنوان على مدى قرون عديدة.

ولعل من المهم أن أنبه القارئ، إلى أن الدكتور لويس عوض ظل صامتا لا يرد ولا يعلق على هذه الحملة بالكتابة أبداً حتى أوشكت على نهايتها وجاء رده بطريقة غير مباشرة حين كتب بالاهرام مقالا فى ١٤ مايو سنة ١٩٦٥ يتحدث فيه عن مجالات وزارة الثقافة وعما ينفق عليها وما يوزع منها وكانت خلاصة رأيه للمدعمة بالجدول أن هذه المجالات لا توزع إلا ثلث ما يطبع منها وأن مجلتى «الرسالة» و«الثقافة» قد انصرفت عنهما القراء إذ لا يصل

مجموع ما توزعه كل واحدة منهما عن ألف وخمسمائة نسخة أسبوعية أى ربع ما تطبعه ودعى إلى إعادة النظر فى جميع المجالات التى تصدر عن الثقافة... وكان من نتيجة هذا المقال صدور قرارات الوزارة بإغلاق معظم تلك المجالات ومن بينها مجلتى «الرسالة» و«الثقافة».

ثم جاء رده الثانى بطريق غير مباشر أيضا فى كتابه «المحاورات الجديدة» (٢٢) حين صنع أقنعة لبعض الكتاب والأدباء من ممثلى اليمين واليسار وفند بجرية تامة وبأسلوب ساخر كثير من آرائهم الخاصة بوضع المرأة فى الماضى والحاضر.. وحاول أن يثبت أن الأستاذ محمود شاكر (مجاهد ابن الشماخ) وزميله (أبو الفتوح الصباح) إنما يعيشان فى أوهم عن العصر الذهبى لا وجود لها وإن البشر كانوا فى كل زمان لهم أخطاهم ولهم حسناتهم وأن المائة سنة الأولى من صدر الإسلام لم تكن استثناءً بل وشهدت كل صنوف الرجال وكل صنوف النساء وأن الناس يتقدم ولا تتأخر وأن المرأة المصرية الآن أفضل كثيراً جداً من نساء تلك الأيام وأن الفضيلة لازالت موجودة بقدر أكبر وأوفر .. «وأن العالم يتقدم ولا ينحط وعرفنا أن التقدمية والنظر إلى الإمام خير من الرجعية وهى النظر إلى الوراء» وكان ينقصنا الاثبات حتى جاء ولد لنا اسمه داروين وأثبت لنا أن الإنسان كان منحطاً ثم ارتقى ولم يكن راقياً ثم انحط. (المحاورات الجديدة ص ١١٨)

هذه هى معالم هذه المعركة وإطارها العام.. ويبقى أمامنا مهمة عرض التفاصيل وتناولها بدءاً بهذا الجانب الموضوعى الخاص بمنهج الدراسة الأدبية.

### نقد المنهج:

ابتدا الأستاذ شاكر مناقشته ونقده لما كتبه الدكتور لويس عوض بتجريح منهجه فى هذه الدراسة الأدبية واتهمه بالعجلة والتسرع وبإخفاء هدف البحث الحقيقى وهو الكلام فى صميم رسالة الغفران وأثر أن يسميه «على هامش الغفران» واقتبس من كلام لويس عوض هذه الفقرة:

(٢٢) المحاورات الجديدة - الكتاب الذهبى - يناير ١٩٦٧ .

«ولعل أسلم منهج في الانتقال إلى المعرى، والحديث عن «رسالة الغفران» هو أن نبداً بعرض الخلفية التاريخية لهذا العمل العظيم، فنوضح طبيعة العصر الذي كان يعيش فيه المعرى، فنتضح بذلك أهم مشاكله، وأهم معتقده، ومحاور الصراع المائى والفكرى فيه، عسى أن يلقي كل ذلك ضوءاً على مرامى المعرى وغاياته من «رسالة الغفران» ودعى أن نجد بعض المفاتيح التى تساعدنا على معرفة هذا الرجل العظيم، كما تجلت فى أدبه، من أفكار عصره، ومن أحداثه، ومن رجالاته، ومن أحواله بوجه عام».

ويعلق الاستاذ شاكر بقوله:

«هذا كلام حسن جداً، ليس فيه ما يعاب، وليس بمستكثر صدورهِ عن الدكتور لويس عوض» ولكنه سرعان ما يعرب عن خيبة ظنه قائلاً «وإن كان كل ما أعرفه من قراءة كتب الدكتور لويس عوض ومقالاته وغيرها، قد يحملنى على الشك فى قدرته على تحقيق هذا الظن. فما كنت أفرغ من مقاله الذى افقتحه بذكر منهجه هذا، ثم مقاله الذى يتلوه بعنوان: «كلمة عن ابن القارح» (الأهرام ٩ رجب سنة ١٣٨٤هـ / ١٣ نوفمبر سنة ١٩٦٤م) حتى عجبت وتخوفت. إذا كانت كلمة «المنهج» لم تنزل محفوفة بكل هذا القدر العجيب من الغموض والظلمة فى عيني الدكتور لويس عوض أستاذ الأدب الإنجليزى، وهو من هو، فهى بلا ريب فى أعين سائر الناس أشد غموضاً وإبهاماً» (٢٢).

ويعد أن يشرح الأستاذ محمود شاكر رأيه فى منهج دراسة الآداب وتطبيقه والتنبيه إلى أهمية الالتفات إلى «أمر ارتباط الآداب بتاريخ الأمة وعاداتها وأخلاقيها وديانتيها، وما شئت من شئ» نعد به الأمة ذات كيان قائم متميز» (ص ٦) ثم يأخذ فى المناقشة قائلاً:

«وما دام الدكتور لويس عوض قد تخير لنا «أسلم منهج» فى دراسة رسالة الغفران، فقد رأيتُه حسناً أن أبداً بالنظر فى منهجه، لا

---

(٢٢) أباطيل واسمار ص ٢٢ .

من حيث أراد هو أن يبدأ، بل من حيث انتهى به الحديث فى مقاله:  
«كلمة عن ابن الفارح» «لأنى وجدت الدكتور لويس عوض، قد أخفى عنا  
«مادة الدراسة» وهو شيخ المعرة نفسه، على امتداد خمس مقالات  
طوال، فلم يذكرها إلا فى ختام الخامس منهن. و «شيخ المعرة» هو  
مادة الدراسة، لأنه صاحب «رسالة الغفران» ولأنها أثر من آثاره. ولا  
استطيع أن أكتف عنه أعجابه بقدرته على كبحه جماع نفسه خمسة  
أسابيع من الكتابة، مخفيا مادة دراسته، فلا يكاد يعرضها لأعيننا إلا  
فى ختام خامستهن، ويلقيها إلينا بلمحة خاطفة، توحى بأن هذه المادة  
الملقاة قد فرغ من تحصيلها على يده، أو على يد غيره، وحتى صارت  
أحدى المسلمات التى لا تملك البداية إلا الإذعان لها كما يقول القائل:  
«رجل ورجل» «رجلان» بلا فرق بينهما ! فانظر إذن كيف ساقها، ولم  
أسقط من كلامه شيئا غير طرح التاريخ الميلادى المعوق:

«هذا هو الجو السياسى المعقد الذى عاش فيه المعرى حتى  
اعتكف فى معرة النعمان حول (٤٠١هـ) ومنذ أن اعتكف فيها حتى  
مات عام (٤٤٩هـ). فى حلب وهى على بعد أميال قليلة من المعرة،  
يتبادلها أولا الحمدانيون تظاهروهم عسكر الروم... والفاطميون، ثم  
يتبادلها ثانيا المرداسيون تظاهروهم عسكر الروم والفاطميون، ولم تكن  
أنطاكية أحسن حالا، فقد ظلت مائة وعشرين سنة كاملة فى يد الروم،  
من سنة ٣٥٣ إلى ٤٧٧هـ، ولد وهى لهم، ومات وهى لهم، وتعلم بها  
وهو صبى وهى لهم، فقد كان يختلف الى مكتبتها مع أسامة بن منقذ،  
فيما روت كتب القدماء، وكانت فيها يومئذ حضارة زاهرة، حسب  
ماروى ياقوت الحموى».

«وقد كان حكم اللانقية حكم أنطاكية، كانت فى يد الروم زمن  
المعرى، وقد تعلم المعرى فى اللانقية، كما تعلم فى أنطاكية، ففيما  
روى القفطى والذهبى أنه نزل بدير فيها «ولقى بهذا الدير راهبا قد  
درس الفلسفة وعلوم الاوائل بلغة طه حسين أو باختصار: أخذ عنه  
اليونانيات، فما علوم الاوائل هذه التى كانت تقرأ فى الأديرة تحت

حكم الروم، إلا آداب اليونان وفلسفتهم فى لغتها الأصلية. والحق أنه لا يعرف شىء عن تعليمه الرسمى حتى سن العشرين، وهى سن التكوين، إلا أنه تعلم فى حلب، ثم فى أنطاكية، ثم فى اللاذقية، ثم فى طرابلس. ومثل هذا الغموض الذى أحاط بتكوينه العقلى حتى سن العشرين، يحيط أيضاً بحياته كلها فيما بين العشرين والخامسة والثلاثين، حين نجده يقيم فى المعرة خمس عشرة سنة بين (٢٨٣هـ) و(٣٩٨هـ) وبها عاش تحت الحمدانية والفاطمية والمرداسية والروم<sup>(٢٤)</sup>.

ويعلق الاستاذ محمود شاكر على هذا الكلام قائلاً على ما فيه من الركاقة والسقم بأنه يكشف عن حقيقة ظاهرة وهى أن الدكتور لويس لم يطلع على شىء قط مما كتب عن المعرى، إلا على كتاب الدكتور طه حسين وحده لا فى العربية ولا فى غيرها من اللسان التى يقول عن نفسه أنه درسها. ثم يعيب عليه نقله للكلام طه حسين خطأ ثم يضع القصة كما رواها طه حسين فى كتابه «ذكرى أبى العلاء» فى شأن رحلته إلى أنطاكية، قال:

«نعم أن التاريخ لا يوقت لنا هذه الرحلة، ولكن رواية تؤثر عن أسامة بن منقذ، خبرتنا أنه لقي بأنطاكية صبياً مجذوراً ذاهب البصر يتردد على مكتبتها، فامتحنه، فبهره حفظه واستظهاره، ثم سأل عنه فقل: هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرى. ولأنك فى أن هذه الرواية، إما أن تكون منتحلة وإما أن يكون اسم أسامة قد وقع فيها خطأ موقع اسم أحد أبائه من أبناء منقذ، فإن أسامة ولد سنة ٤٨٨هـ أى بعد موت أبى العلاء بنحو أربعين سنة»<sup>(٢٥)</sup>.

ويرى الاستاذ شاكر أن نص الخبر كما نكره طه حسين يقول: أن أسامة بن منقذ لقي صبياً مجذوراً يتردد على مكتبة أنطاكية، فيأتى هو لويس عوض) فيزعم أنه كان يختلف إلى مكتبتها مع أسامة بن منقذ، حتى يوهمك أنهما قريبان أو صديقان، يتمم البلاء بادعاء وتظاهر فيقول: «فيما روت كتب

(٢٤) نفس المرجع السابق ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٥) نفس المرجع السابق ص ٢٩ .

القيماء «كأنه عرف ماهذه الكتب، وكأنه زاد على الدكتور طه، فاطلع على مالم يطلع عليه؛ ثم يشير الاستاذ شاكر إلى رواية هذا الخبر في كتب أخرى فيقول «إن ذكر أسامة بن منقذ» لم يرد الا في كتاب واحد هو كتاب «الصحيح المنبى» للشيخ يوسف البديعى للمتوفى ١٠٧٢ هـ ثم يقول والبديعى نفسه يذكر القصة في كتاب له آخر، وهو مطبوع اسمه «أوج التحرى» فيقول «نقل عن ابن منقذ» بأسقاط «أسامة» والبديعى متأخر جدا، وهو، وإن لم يصرح، قد نقل ذلك عن ابن العديم (٥٨٨ - ٦٦٠ هـ) وهو من أعيان حلب في كتابه «الانصاف والتحري»، فى دفع الظلم والتجريح عن أبى العلاء المعرى، ثم يورد الاستاذ شاكر رواية ابن العديم ويستنتج منها «أن ابن العديم يستنكر أن تقصد انطاكية للاشتغال بالعلم، والدكتور لويس عوض، يريد الناس على أن يسلموا له أن أبا العلاء «تعلم بها وهو صعبى، وهذا لا يصح بالطبع، ولو ادعى أنه قد كشف عنه الحجاب، فعلم علم الماضى والحاضر والمستقبل، وصدر «ذكريتو» بأنه من القديسين. لأن هذا شئ لا يعرف الا بالخبر المسند، لا بالتكهن والتنبؤ.. ولو أطلع الدكتور على ماكتبه بعض المحققين فى نقد هذا الخبر وأشباهه فى شأن رحلة أبى العلاء، لعرف، أن كان بقى له شئ من حسن الحفاظ على الامانة، ان القاء هذا القول، بهذه الصورة، أمر مستشنع. ومع ذلك، فانى لم أتناول نقد هذا الكلام الا من وجه واحد، وأما الوجوه الأخرى فساعدعها إلى حينها». (٣٦).

وينتقل الاستاذ محمود شاكر إلى خبر آخر قائلا: ثم تجئ بلية أخرى أكبر من أختها، إذ يقول: «.... وقد تعلم المعرى فى اللانقية، كما تعلم فى انطاكية، ففيمما روى القفطى والذهبى أنه نزل بدير فيها.. إلى آخر ما نقلته أنفا، وهو بلاشك أيضا لم يعرف هذا الا فى كتاب الدكتور طه حسين. كتاب الدكتور طه ألف منذ أكثر من خمسين سنة، أى نحو ١٩١٣، ونشرت بعد ذلك كتب كثيرة من أصول المراجع لترجمة أبى العلاء، لم يطلع عليها الدكتور (طه) يومئذ. هذا فضلا عن أنه كتب كتابه وهو دون الخامسة والعشرين من عمره». (٣٧).

(٣٦) نفس المرجع السابق ص ٣١ .

(٣٧) نفس المرجع السابق ص ٣١ - ٣٢ .



ثم يشير الأستاذ شاكر إلى ما بين «أيدينا اليوم من الكتب التي ترجمت لأبي العلاء، أكثر من ثلاثين كتاباً، من بينهم القفطى والنهبي اللذان ذكرهما الدكتور طه، واتفق عليهما الدكتور لويس عوض، وأى دارس جامعى مبتدئ، مفروض فيه أن يضع هذه التراجم جميعاً بين يديه، ويرتبها ترتيباً تاريخياً، ليعرف مصادر الأخبار التى جاءت فيها، ويذكر الكتب وبياناتها مختصراً ثم يقرر أن القفطى هو أول من يعقد فى كتابه «إنباء الرواة» (١ - ٤٦ - ٨٣) فصلاً طويلاً فى ترجمة أبى العلاء، وأكثر أخباره فيها مسندة إلى قائل أو راو، إلا هذا الخبر الذى أسوقه بنصه:

«ولما كبر أبو العلاء ووصل إلى سن الطلب، أخذ العربية عن قوم من بلده، كبنى كوثر، ومن يجرى مجراهم من أصحاب ابن خالويه وطبقته، وقيد اللغة عن أصحاب ابن خالويه أيضاً، وطمحت نفسه إلى الاستكثار من ذلك. فرحل إلى طرابلس الشام، وكانت بها خزائن كتب قد وقفها نوح اليسار من أهلها، فاجتاز باللائقية، ونزل دير الفاروس، وكان به راهب يشدو شيئاً من علوم الأوائل، فسمع منه أبو العلاء كلاماً من أوائل أقوال الفلاسفة، حصل له به شكوك لم يكن عنده ما يدفعها به، فعلق بخاطره ما حصل به بعض الانحلال، وضاق عطفه عن كتمان ماتحملة من ذلك، حتى فاه به فى أول عمره، وأوبعه أشعاراً له، ثم ارعوى ورجع، واستغفر واعتذر، ووجه الأقوال وجوهاً احتملها التأويل» (٢٨).

ويعقب الأستاذ محمود شاكر على هذا الخبر بأنه «يحمل فى خلاله تكتيبيه، وسياقه مضطرب مناقض للواقع، وقد انفرد به القفطى، وهو مصرى. وبين مولده ووفاة أبى العلاء مئة وعشرون سنة ولم يذكره أحد من معاصرى شيخ المعرة مع تحاملهم عليه وذكرهم إحداه، ولا أحد ممن جاء بعدهم إلى وفاة القفطى سنة ٦٤٦هـ».

حتى جاء النهبى، وهو من كبار مؤرخى الإسلام فيذكر ترجمة أبى العلاء فى كتابه تاريخ الإسلام، ويسوق هذا الخبر أو ينقله عن القفطى كما يؤكد

---

(٢٨) نفس المرجع ص ٢٤ - ٣٥ .

الاستاذ شاكِر، ولكنه اختصره وغير بعض الفاظه فإن القفطى يقول: «وكان به راهب يشدو شيئا من علوم الأوائل، فسمع منه ابرو العلاء كلاما من أوائل أقوال الفلاسفة» وفي هذا بيان واضح على أنه راهب مبتدىء قليل البضاعة، قد تخطف كلمات من أوائل (أى من مبادئ) أقوال الفلاسفة فجاء «الذهبي» فقال فى صفة هذا الراهب «كان به راهب له علم بأقاويل الفلاسفة» فرفع باختصاره شأن هذا الراهب المبتدىء الشاذى، بما يوهم أن له علما بأقاويل الفلاسفة. وهذا عمل غير مرضى، وإساءة من الذهبي».

ثم يأخذ الاستاذ شاكِر على الذهبي اغفاله ذكر السن كما فعل القفطى حين ذكر أن أبا العلاء كان فى سن الطلب، وحصلت له شكوك ضاق صدره فأودعه اشعارا له، فأوهم أن ذلك كان فى وقت متأخر، وهذه إساءة أخرى من جراء الاختصار سيظهر أثرها فيما بعد.

ثم يورد الاستاذ شاكِر رواية الصفدى وابن كثير والعيني والسيوطى ثم عبد الرحيم العباسى فيردد كلام الصفدى ولا يذكره إلا العباس الموسوى المتوفى فى القرن الثامن عشر. ومن سياق التسلسل التاريخى، يثبت الاستاذ محمود شاكِر أن هذا الخبر لم يذكره ممن ترجم لأبى العلاء المعرى سوى تسعة من ثمانية وعشرين، وانقضت أكثر من مائة وخمسين سنة بعد وفاة المعرى والخبر غير معروف، لم يذكره أحد من معاصرين لشيخ المعرة أو غير معاصرين مع إغراق بعض هؤلاء فى النيل من شيخ المعرة ودينه، حتى إذا جاء القفطى انفراد وحده برواية الخبر بلا أسناد إلى أحد، ثم يركز الاستاذ شاكِر فى لحظه لهذا الخبر على عدم ذكر ياقوت له. وهو أمر مثير للدهشة.. إذ كيف يثق باحث بمؤرخ يتحامل على شيخ المعرة بهذه الدرجة وينص ما يقوله الاستاذ شاكِر:

«ومن عنى نفسه فى قراءة ترجمة ياقوت لشيخ المعرة، وأجدنا ظاهرا أن الرجل شديد الوطأة على الشيخ، مؤثر للوقعة فيه وفى دينه، يجمع الشوارد والاقاص من أخبار الطعن فيه، وهو فى ذلك شديد الضراوة فى عداوته، لا يقف عند استئثار الرجل، واستنكار تفاسحه وتشدقه، بل يعلق على الاخبار والشعر بلفاظ مستشعنة

حتى يقول فى بعض تعليقه: «كان المعرى حمار لا يفقه شيئاً» ثم يزيد ما شئت<sup>(٢٩)</sup>.

وإذا كان ياقوت يطعن فى فصاحة المعرى ويصفه بأنه حمار فكيف ينتظر منه الأستاذ شاكر أن يروى خبر لقائه براهب دير الفاروس، وإطلاعه على علوم الأوائل أو فلسفة اليونان؟ إن ذكر هذا الكلام يؤكد عمق ثقافة المعرى بلا شك. أما عن القول بما أحدثه ذلك من شكوك فى دينه فهو لا يضيف لما قاله ياقوت جديداً... ومن هذا نطن أن ياقوت الحموى أغفل هذا الخبر حتى لا يضيف على المعرى صفة التعمق فى العلم أو الفلسفة. ولو ذكر هذا الخبر إلى جانب وصفه للمعرى بأنه حمار لكان ذلك ادعى لأن يبدو متناقضاً.

كذلك القول بأن «الشيخ القفطى قد غلبه الحياء أن يحدث به شامياً خبيراً بأخبار أهل الشام، لعلمه هو نفسه أنه خبر تلقفه ليتباهى به فى كتبه طلباً للإتيان بالغرائب، على عادة أهل العلم فى كل زمان ومكان، والدكتور لويس عوض جد عليم بذلك عن خبرة وتجربة !! فتكون العلة فى ترك القفطى إسناد هذا الخبر النادر الغريب المنفرد، إلى كتاب وجده فيه، أو إلى رجل من شيوخه أو علماء عصره الذين لقيهم بالشام أو مصر، وفعل ذلك على غير عاداته فى تراجم من ترجم لهم - هى أن مصدر الخبر كان عنده منكر أخيراً، فترك التصريح به ، والقفطى عالم خبير، كانت له خزانة كتب كما ذكر ياقوت أنفاً وهو لم يترجم لشيخ المعرة الأبعد اطلاع واسع على نوازل الكتب قبله» (أباطيل واسمار ص ٥٠).

فهذا اجتهاد خاص من الأستاذ محمود شاكر لا يعتمد على إسناد أيضاً، ورغم إعجابى الشديد بقدرة الأستاذ شاكر على التحليل والتبرير بهذه الصورة المتقنة إلا أن هذا الكلام يبدو متناقضاً وغير مقنع لمن يجمع أطراف القول ويمنع النظر فيه حسب ما طالبنا به ضمن منهجه.. ودليل التناقض واضح فى وصفه للقفطى بأنه «عالم خبير» فكيف يرضى مثل هذا العالم أن يثبت خبراً مكنوياً أو مدسوساً للتباهى.. إن فى هذا للأسف خداع للنفس أو استغفال لها بدرجة لا يرضى عنها الشيخ القفطى... وإذا كان من

---

(٢٩) نفس المرجع ص ٤٨ .

بين الذين ترجموا للمعرى تسعة من بينهما علمان كالقفطى والذهبى «وهو من كبار مؤرخى الإسلام» قد وقعا فى خطأ خبر مكتوب أو منسوس أو مختصر بصورة مخلة كما فعل الذهبى... أو للتباهى والاثيان بالاغراب كما فعل القفطى فلماذا يستشنع نفس الخطأ من لويس عوض... ولماذا لا يناقش خطاه بنفس روح التسامح والتبرير....: التى تخلق الاعذار والمبررات للقفطى والذهبى وغيرهما.. حتى يبدو الاستاذ شاكر متسقا فى موقفه من هذه القضايا الأدبية.. أو على الأصح متسقا مع منهجه الذى أفاض فى شرحه انفا..

لكن شاكر لا يتسامح مع لويس عوض أبدا بل انه يشكك فى نواياه شكا مطلقا ويتهمة بالتحريف المتعمد للنصوص. وهذا واضح من حديثه التالى عن المنهج :

«فهذا نص مكتوب بالعربية (مع الاعتذار للدكتور) سندرسه على منهجنا نحن فى المدارس، وهو البداهة والعقل، لا على منهج الدكتور لويس عوض. فقد بان، فيما كتبت، ما فى منهجه هو من التسرع ومن الخطف، ومن قلة الاحتفال بدلالة اللفاظ فى اللغات، ومن طرح المبالاه بتمحيص التاريخ، ومن اغفال بعض الحقائق لحاجة فى النفس، ومن الاستهانة بالوثائق التى يطبق الشاذى المبتدىء أن ينالها من قريب، ومن عدم التمييز بين الزيف والصحيح، ثم من اعتماده بعد ذلك كله على وسائل بعيدة عن دراسة الآداب، ثم ينقلها من مكانها إلى مكان آخر، ثم يحشر ما بين ذلك بالأوهام والأخيلة والسماعير. وهذا منهج لم يزل يرتكبه إلى آخر المقالة الثامنة، لم يرعو عنه، كما ارعوى شيخ المعرة فى صباه! وسأكشف ما ينطوى عليه منهجه حين يحين وقته» (٢٠)

---

(٢٠) لباطيل واسمار ص ٦٩ ومن الأشياء التى استفزت شاكر أن لويس عوض نقل بيت شعر من المعرى فأخطأ إذ وضع كلمة (الصليبان) مكان (الصليان) وهو نبات صحراوى فقال:

صليت جمره الهجير نهراً  
ثم باتت تغص بالصليبان

وأنا أتفق مع الاستاذ شاكر في أن لويس عوض قد أخطأ في نقله للخبر دون تحقيق وفي تضخيم آثاره ولا يمكن اغفال مسئوليته عن التسرع والعجلة وعدم الحيطه في نقل هذه الاخبار.. لكن اصرار الاستاذ شاكر على تفسير خطئه بأنه مقصود ومتعمد بسوء نية فهو محير.. ويصعب على أى قارئ تصديقه... فكيف يريدنا الاستاذ شاكر أن نصدق أن لويس عوض ذكر خبر دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام بالفاظه هو:

«وهذا أستاذ جامعى يدخل فى الشطر الثانى من «أسلم منهج» فيحيط خبر الراهب، قبل أن يطلع القراء على هذه النفيسة العجيبة بصورة ضخمة لغلبة أهل الصليب على أهل الإسلام، ص ٩٤ فإذا عرف القارئ، أن الأستاذ محمود شاكر يقول هذا الكلام بعد أن ذكر لويس عوض فى مقالاته أن دانتي قد تأثر برسالة الغفران وبقصه الاسراء والمعراج.. فسوف يتساءل معي: كيف يكون ذلك؟

هل أشار لويس عوض إلى تأثر أبى العلاء بثقافة اليونان عن طريق راهب دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام حقاً؟ ولماذا انن يشير إلى تأثر دانتي اللييجيرى النصرانى الإيطالى بفكر أبى العلاء المعرى وابن عربى وقصة المعراج؟ هل يريد أيضا أن يثبت أيضا غلبة المسلمين على النصرارى ؟

وإذا كان الامر كذلك، فليس هناك ما يوجب التحامل عليه، فقد ناصر إلمسلمين مرة وناصر النصرارى مرة .. والنتيجة صفر فلا غالب ولا مغلوب ! بل أحباب كما يقول المثل السائر.

لكن الاستاذ شاكر أغفل للأسف تناقض موقفه، وهو تناقض واضح فى قياسه لخطأ لويس عوض بمعمار متشدد جدا ومختلف تماما عن قياسه لخطأ القفطى والنهemy من الرواة، وكذلك كان الامر فى نظرتة للقول بتأثر أبى العلاء المعرى بالفلسفة والثقافة اليونانية وتأثر دانتي بلأبى العلاء وابن عربى والثقافة الاسلامية كما اوضحت انفا، ويصر على أن أبى العلاء لم يتأثر بالثقافة الاغريقية بل يكاد يجزم أنه لم يتعلمها لأنه كان فى غنى عن ذلك بما تعلمه من علوم العربية واللغة والدين على والده القاضى وجنته وباقي علماء المعرة. وخلاصة رأيه تتحدد فى النقاط التالية:

- أن أبا العلاء المعري قد تعلم علوم اللغة والدين بمعرفة النعمان وبين أهله من العلماء.

- أن خبر زيارته لدير الفاروس ولقائه بالراهب خبر كاذب لا يقوم على سند (٣١).

- أن أبا العلاء لم يسع لطلب العلم عند عراقي أو شامي بعد أن تعدى العشرين من عمره.

- كان أبو العلاء أعمى منذ الصبا ولا يعقل أن يجتاز اللانقية وينزل بدير الفاروس وحده، ولو حدث ذلك وكان معه رفيق من عائلته من المسلمين لما سمح لراهب دير الفاروس أن ينفرد به ليعلمه فلسفة اليونان التي أثارت في صدره الشكوك وعبر عنها في بواكير شعره، كما يوضح الخبر.

- ثم يزعم الأستاذ شاكر أن ديوان «سقط الزند» الذي أنشأه أبو العلاء في شبابه يخلو من الأشعار التي جلبت عليه تهم الزندقة والاحاد. لكن توضيح الأستاذ شاكر يناقض ذلك ... ولنقرأ مايقوله:

«نعم، قد وجد الناس، بعد أن ساءت القالة في الشيخ، كما سألين، في سقط الزند» شعرا استخرجوه ليقنحوا به في ديانتهم، ولكن المبيد في الجامعي الشاذي (يقصد لويس عوض) يستطيع أن يعلم أنه محصور في ضرب واحد، هو ما جاء في بعض مرثياته من ذكر هول الموت واستيشاعه، وأن الموتى يفضون إلى غيب مجهول، لا يأتينا عن أحد منهم خبر، وأشباه ذلك» (٣٢).

وهل هناك بعد ذلك دليل على أنه كان لديه شكوك ضاق بها صدره فأودعها شعره، وماذا تكون الشكوك أكثر من الشك في مصير الموتى وأنه

---

(٣١) يقول شاكر «فأبو العلاء أن لم يرحل إلى طرابلس، لاقى صباه، ولاقى شبابه، ولا في كهولته، ولم يجتز دير الفاروس، ولم ينزل به البتة، ولم يلق «راهبا يشدو شيئا من علوم الأوائل فيسمع منه أبو العلاء كلاما من أوائل كلام الفلاسفة» وأنه لم يقل شعرا في صباه يتضمن شكوكا توجب عليه الاعتذار منها والبرامة» (أباطيل وأسمار ص ٨٢)

(٣٢) نفس المرجع ص ٥٥ .

وإد مجهول لم يعد منه أحد كما قال هاملت... والمعروف بالنسبة للمؤمنين أنهم يؤمنون بالغييب وأن الموت هو انتقال لحياة أخرى فيها حساب وجزاء.

المهم أن أبا العلاء أروعى أى تاب عن الشك ورجع إلى حظيرة الإيمان وهذا ما يؤكد خبر دير الفاروس.. من هذا نفهم أن أثبات الحاد أبى المعرى أو كفره ليس هدفا للبحث كما أن أشعار أبى العلاء الأولى لم تكن موضوع البحث.. فبحث لويس عوض يركز على تأثير أبى العلاء بالثقافة الاغريقية والأدب الاغريقى فى «رسالة الغفران» وهذا هو صلب الموضوع. فلماذا وقف الاستاذ محمود شاكر على هامش الغفران ولم يدخل إلى صلب القضية المثارة، ويناقش مزاعم لويس عوض من خلال «رسالة الغفران»؟

وهل يعقل أن يكون أبو العلاء المعرى، وهو واحد من أتيغ أبناء عصره.. أن لم يكن أنبغهم جميعا، هل يعقل أن يكون هذا الرجل جاهلا بتيارات عصره الفكرية والعقائدية والثقافية ومنها الروافد اليونانية؟

فحتى لو افترضنا صحة ما زعمه الاستاذ شاكر أنفا، فإنه لا يقطع بعدم دراسة المعرى للثقافة اليونانية وتأثره بها كما تأثر أبناء أمته على مدى قرنين من الزمان قبله. وكيف يستغرب القول بأن أبا العلاء انحاز للعقل ضد العقيدة الفاطمية التى تصر «على أن أسرار الدين لاتعلمها الاالباطنية وهى طبقة او فئة محدودة من الأئمة والدعاة والأصفياء لهم علم الباطن، ويأصرارها على أن العامة أو سواد الناس ليس لهم إلا الإيمان المطلق بظاهر الدين وبما يلقى إليهم من هذه الطبقة العارفة» (٣٢).

لم يناقش الاستاذ شاكر هذه النقطة مناقشة علمية أو منهجية واكتفى بالسخرية من هذا الرأى. لكن ما يضيفه لويس عوض بعد ذلك هو الأهم فى دعوى أثبات تأثير أبى العلاء.

«هذه الدعوى الفاطمية الكهنوتية كانت معادية للعلم والعقلانية بل ولالاجتهاد فى أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التى أرساها المثقفون فى العالم الاسلامى منذ عهد

---

(٣٢) على هامش الغفران ص ٧٩ .

الازدهار الفكرى والتواصل الثقافى أى منذ عهد المأمون (٧٨٦م -) أى خلال المائتى سنة السابقتين على انشاء «رسالة الغفران» (١٠٣٢) اذ ينبغي الانتسى أن المعرى كان معاصرا لابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) وللبيرونى (٩٤٠ - ١٠٢٠) ولحمد بن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٤) ولأبى حيان التوحيدى الذى توفى بعد ١٠٠٩ وأن المعرى ولد فى الجيل التالى بعد موت الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠) والطبيب الرازى الذى توفى فى ٩٢٠ وكان قريب العهد جدا من المؤرخ المسعودى الذى توفى ٩٥٦ ومن عالمى الجغرافيا الاصطخرى (٩٥١) وأبى حوقل (٩٧٧) ومن الآثار الذى ترجمها اسحق بن حنين المتوفى فى ٩١٠ كما كانت بين يديه مترجمات حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٣) وترجمات قسطنطين بن لوقا المتوفى فى ٨٣٥ وكانت بين يديه مؤلفات الكندى المتوفى فى ٨٧٣ فضلا عن شيع المتصوفة الحلوليين من أمثال الحلاج (٨٥٨ - ٩٢٢) وابن الروادى وغير هؤلاء طائفة عظيمة من الاعلام والمؤلفات والمترجمات فى علوم الفلسفة والفلك والتاريخ والجغرافيا والرياضة والبلاغة. كانت المكتبة العربية قد زخرت فى عصر الترجمة الكبير أى فى القرنين السابقين على المعرى بعيون التراث اليونانى والفارسى ونتيجة لتفتح الثقافة العربية للثقافتين اليونانية والفارسية ظهرت فى العالم الاسلامى تيارات فكرية متضاربة بعضها عقلانى وبعضها روحانى ولكنها رغم تضاربها كانت تمثل حالة ازدهار ثقافى عظيم كان يمكن أن يجدد شباب العرب والإسلام قبل تجدد شباب أوربا المسيحية بنحو خمسة قرون لولا ظهور الترك والتتار فى الافق<sup>(٢٤)</sup>.

هذه خريطة ثقافية لأزهى عصور الثقافة العربية، تعطى صورة واضحة عن المناخ الحضارى الذى عاش فيه المعرى، تحيط به أكبر رموز النهضة العربية الإسلامية من ابن سينا للفارابى والبيرونى حتى المسعودى والاصطخرى، كيف لا يتأثر المعرى بهذا المناخ الثقافى، وكيف يمكن لعبرى مرهف الحس مثله أن يتجاهل هذه الروافد الفكرية والثقافية ويعيش منعزلا؟

(٢٤) المرجع السابق ص ٨٠.



الجواب بالنفي طبعاً.. وحتى لو لم نجد الأسانيد التي تؤكد أنه اتصل براهب دير القاروس أو غيره أو نهب لأنطاكية أو لم يذهب، فالدليل موجود وهو لم يكن في حاجة للسعى بعيداً هنا وهناك.. لأن هواء الجو غلاب والمناخ كله كان معيقاً بأريج الأزهار والتواصل الثقافي مع الفرس والروم أو ثقافة اليونان. لم يخض الأستاذ شاكر في مناقشة هذه التفاصيل على اعتبار أن الأمر قد أصبح مفروغاً منه. والواقع أنه لم يستطيع أن ينكر ذلك. ففي سرده للعلوم الذي درسها المعري ذكر الفلسفة... وهل كان لدى العرب فلسفة قبل اتصالهم باليونان وترجمة علومهم؟

وإذا لم يكن المعري قد تأثر بهذا كله فكيف اهتدى إلى هذا الشكل أو التقليد الأدبي الخاص برسالة الغفران والذي تعتبره الدكتورة بنت الشاطيء نصاً مسرحياً من القرن الخامس الهجري؟

فهل عرف تراث العربية المسرح قبل أبي العلاء؟ وإذا لم يكن فمن أين استوحى المعري هذا التقليد الأدبي أو فكرة الرحلة إلى العالم الآخر والتجول في النعيم والجحيم والموازنة بين الشعراء؟

وإذا كانت «رسالة الغفران» من ابتكار المعري شكلاً ومضموناً فكيف نفسر وجوه التشابه الاصيل بينها وبين كوميديا «الضفادع» لأرسطوفانيس.. مثلاً؟

هذه هي الاسئلة التي دار حولها بحث الدكتور لويس عوض المسمى «على هامش الغفران». ولابد لنا الآن من وقفة معه للنظر في «المنهج» الذي طبقه والنتائج التي توصل اليها ليكون ذلك كله أمام القراء.. وسوف يكون موضوع الفصل التالي.

## ٢. من جحيم هوميروس وأريستوفان إلى نعيم المعري

إن «رسالة الغفران» للمعري، بتعريف بنت الشاطئ هي «نص مسرحي من القرن الخامس الهجري» تتكون من مقدمة ثم ثلاثة فصول. «ولا تدخل المقدمة المسرحية في النص، ولكنها تؤدي عملها الجوهرى فى إعداد المسرح تهينة لظهور ابن القارح الذى يلعب الدور الرئيسى من أول مشهد إلى نهاية المسرحية»

«وتمضى مشاهد المسرحية فى فصولها الثلاثة: الجنة، والجحيم، ثم عودة إلى الجنة، وأبو العلاء هو الذى يقوم بإخراج هذه المشاهد كلها، والاعداد لها، وتقديم الاشخاص الذين يظهرون فى كل مشهد، إلى جانب انفراده بالتأليف والصياغة والحوار» (٣٥).

إن فى رحلة للعالم الآخر، ويطلقها ابن القارح هو الذى ينتقل من الجنة إلى الجحيم وبعدها يعود إلى الجنة ثانية، بعد أن يلتقى بفئات كثيرة من الشعراء هنا وهناك يحاورهم ويناقشهم ويجرى الموازنة بينهم. ولنذكر كما تقول الدكتورة بنت الشاطئ «أن الغفران مسرح أديب مفكر عالم لغوى، قد اتخذ من هذه الرحلة سبيلا إلى لقاء الشعراء واللغويين والرواة، ليناقشهم فيما كان يشغله ويشغل عصره ويبينه من قضايا الشعر واللغة» (٣٦).

من هذا يتبين لنا أن «رسالة الغفران» هى عمل أدبى اتخذ شكلا هو أقرب ما يكون إلى المسرح وكان موضوعه هو الرحلة إلى الآخرة بقصد لقاء الشعراء واللغويين والرواة ومناقشتهم «فيما كان يشغل عصره» (عصر المعري) ويبينه من قضايا الشعر واللغة.

(٣٥) جليل فى رسالة الغفران ص ٨١ - ٨٢ .

(٣٦) نفس المرجع ص ٨٢ .

فإذا عرفنا أن بحث لويس عوض «على هامش الغفران» هو دراسة مقارنة لأدب الآخرة وفي هذه الدراسة لايد من البحث عن الجنور والاصول في هذا الميدان، ثم تتبع هذه الجنور وهي تنمو من جيل إلى جيل أو من مكان إلى آخر... وإجراء المقارنات بين الأدباء والشعراء لمعرفة من أخذ ومن أخذ.. وهذا أمر طبعي جدا لأن التقاليد الأدبية لا تنبت بقتة بطريقة شيطانية فإذا هي مرة واحدة ظاهرة ومكتملة هنا أو هناك وإنما تسبقها محاولات وتجارب تنمو من جيل إلى جيل قبل أن يكتمل النضج.

وبناء على هذا كان لابد للسؤال أن يطرح نفسه، كيف اهتدى أبو العلاء المعري إلى هذا الشكل؟ ومن سبق المعري في هذا المضمار؟ وهل عرف تراث العربية هذا الشكل في زمان أو مكان آخر..؟

وكانت الإجابة، نعم. لقد عرفت اللغة العربية هذا الشكل في رسالة «التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي (٩٩٢ - ١٠٢٤) م أو (٢٨٢ - ٤٢٦ هـ) وكان معاصرا لأبي العلاء المعري.

. وأخذ الدكتور لويس عوض يناقش آراء الباحثين ويتسائل «عن تاريخ إنشاء هذه الرسالة إن كان سابقا لرسالة الغفران» أم لاحقا لها أم موازيا، وهل بينهما صلة التأثير والتأثير التي تقوم عادة بين الآثار الأدبية أم أن ما بينهما من تشابه هو من محض المصادفة رغم أنه من المعروف أنه كان للمعري الذائع الصيت في المشرق رواة وحفظة اذاعوا صيته في المغرب أيضا أبان حياته. فقال زكي مبارك في «النثر الفني في القرن الرابع» أن ابن شهيد كتب «التوابع والزوابع» عشرين سنة قبل أن ألف المعري رسالة الغفران، وقال أحمد خفيف في «بلاغة العرب في الأندلس» أن ابن شهيد هو الذي قلد المعري. ورسالة ابن شهيد «التوابع والزوابع» «التي يظن أنها أنشئت عام ١٠٠٩ م ٤٠٠ هـ لم تصلنا كاملة وإنما وصلت إلينا منها فصول عن طريق أبي الحسن بن بسام المتوفى عام ١١٤٧ م ٥٤٣ هـ» في كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة».

أما وجه الشبه بينها وبين «رسالة الغفران» فهي عبارة عن رسالة موجهة إلى أبي بكر ابن حزم يصف فيها ابن شهيد رحلة خيالية له مع أحد الجن فيلتقي بفارس من الجن اسمه زهير بن نمير يعينه على قول الشعر ثم يحمله

على جواده الأدهم طائرا به فى الجو حتى يبلغ به وادى الجن حيث يلتقى بطائفة منهم هم أصحاب من أحبهم من الشعراء أو ملهمهم كما نقول نحن وهناك يستمع الى ما أنشدوا من شعر هؤلاء الشعراء ولكنه يتفوق عليهم بشعره. وتتعدد رحلات ابن شهيد فى مجالس الجن يحاورهم وينظرهم فيفوز عليهم.

يقول الدكتور لويس عوض:

«إن الهيكل العام متشابه بين «رسالة الغفران» و«رسالة التوايع والزوايع» فهذا ما يبدو واضحا بدرجة كافية رغم احتجاجات الدكتور بنت الشاطىء التى عالجت كل الاحتمالات لاستبعاد هذا التأثير والتأثير بحق فيما أرى، ولكنها أغفلت الاحتمال الوحيد الأخير الذى ربما فسر لنا مثل هذا التواتر، وهو أن يكون لرسالة المعرى ورسالة ابن شهيد مصدر واحد أو مصادر مشتركة أقدم منهما معا».

وأهم ما فى هذا الكلام كله هو افتراض الدكتور لويس عوض للاحتمال الثالث وهو أن كلا المعرى وابن شهيد قد تأثرا بمصدر واحد أو مصادر مشتركة. فإين يمكن أن توجد هذه الأصول المشتركة إلا فى الأدب اليونانى وفى تراث الملاحم والمسرح بوجه خاص. لقد فتح الدكتور لويس عوض بهذا الافتراض أفقا واسعة وخصبة لبحث هذا الموضوع حتى وإن كان لا يملك الشاهد التاريخى أو الوثائق المكتوبة التى تثبت اطلاع المعرى على ملحمة «الأوديسا» لهوميروس أو «ضفادع» أرسطوفانيس وغيرهما مما تناوله فى بداية البحث «على هامش الغفران»؟

وحتى يكون القارئ على بينه من الأمر وجدت أنه لابد من تقديم خلاصة مركزة لأهم نقاط الموضوع حتى يمكنه متابعة الجدل حولها فى الفصول التالية، ولكى يستخلص لنفسه موقفا من هذا الحوار الطويل.

### الشعراء فى الآخرة

يقرر لويس عوض فى هذا الفصل أن كومينياد الضفادع» لأرسطوفانيس هى أقدم نص أنبى خصص من ألفه إلى يائه لتصوير زيارة الإنسان للعالم

الأخر. فقد عرضت «الضفادع» على المسرح الاثيني في عيد اللينايا عام ٤٠٥ ق.م ولاشك أن «أوديسا» هوميروس (٨٠٠ و ١٠٠٠ ق.م) أقدم عهدا ولكن «الأوديسا» تمثل مشكلة أدبية وفلسفية حقيقية. فهي من الناحية الشكلية الحرفية لا تشتمل إلا على حلقة واحدة من أربع وعشرين حلقة تصور نزول البطل أوديسوس إلى الجحيم ليلتقى بأبطال اليونان وملوكهم ويعرف طريقه إلى وطنه إيثاكا.

و «الضفادع» لآرسطوفانيس تدور حول موضوع الموازنة بين الشعراء أو على الأصح بين شاعري التراجيديا العظيمة أسخيلوس وأوريبيديس بصفة أساسية. ففيها أن ديونيزوس، إله الخمر والدراما ما أن بلغه موت أوريبيديس حتى حزن عليه حزنا شديدا وقرر أن ينزل إلى دار هاديس أى إلى الجحيم ليعود به إلى دار الأحياء. ويبدو من فكاهة آرسطوفانيس أنه حتى الإله ديونيزوس لم يكن مجردا من الهوى والدوافع الشخصية حين نزل إلى الجحيم ليعود منه بهذا الشاعر، فحين يقول له بلوتو رب الموتى، وهو اسم من أسماء هاديس «سأتركك تعود إلى وجه الأرض بمن تختاره حتى لا يضيع جهدك هباء فيشكره الإله ديونيزوس ثم يخبره أنه جاء ليختار شاعرا يهدى المدينة إلى الحكمة بهذا تستمر في عبادتى. وبناء عليه فسأختار من يثبت أنه أحكم رأيا من أخيه».

من هذا نعلم أن المشكلة التي كانت تؤرق الإله ديونيزوس هي انتشار الشك والاحاد في العصر الذي كتبت فيه هذه الكوميديا فانصرف الناس عن عبادة الآلهة بفضل انتشار مذهب السوفسطائيين وبفضل تأثير سقراط في مثقفي اليونان. وديونيزوس يخشى أنه إذا دام الحال على هذا المنوال فسينفض الناس عن عبادته. ولعل هذا هو السبب الذي جعله يقرر في نهاية الأمر أن يعود بالشاعر أسخيلوس إلى الحياة، بعد أن كان قد خرج ليعود بالشاعر أوريبيديس. لأن أسخيلوس شاعر عميق الإيمان عميق التدبّر ينضج شعره بتمجيد الآلهة أو بمخافة المجهول بينما عرف أوريبيديس أنه كان من أشيع سقراط والسوفسطائيين والشاكين والمجدفين، وأنه ملا أثينا بالشك والتجديف.

ففى «الضفادع» ينزل الإله ديونيزوس إلى العالم الآخر مع عبده اكسانثياس بحثاً عن أوريبديس ليعود به من عالم الموتى إلى عالم الأحياء. ويلتقى بالبطل هرقل الذى يبله على الطريق إلى العالم الآخر.

ومن الحوار بين ديونيزوس وهرقل نعلم شيئاً عن طبوغرافية العالم الآخر عند اليونان. كانت هناك أولاً بحيرة واسعة بلا قرار لا بد أن تعبرها أرواح الموتى لتصل إلى الدار الأخرى. وكانت اليونان تسميها بحيرة أخيروزيا أو أخيرون. وكانت الأرواح تنتقل من ضفتها إلى الضفة الأخرى فى قارب يقوده معداوى عجوز اسمه خارون أو شارون. فإذا ما بلغت المعية الشاطئ الآخر، وجدت الأرواح نفسها فى الجحيم أولاً وعلامة الجحيم هى هذه الحيات والوحوش الغريبة التى لا تعد ولا تحصى.. ثم الأوحال العميقة والأوساخ التى يتمرغ فيها الخطاة.

أما بعد الجحيم فهناك الجنة أو فردوس إليزيوم الذى ينعم فيه أهل النعيم بالأس والريحان وبالنفعم الجميل وبالنور البهى فيصفقون ويهللون فى سعادة غامرة. ومن كلام خارون أو شارون معداوى الأرواح نعرف أن من الوحوش التى تسكن الجحيم «غريان الرمم وكلاب جهنم والحميز الميتة» وأن نهر النسيان يجرى فى هذا الجحيم.

أما جماعة الأصفياء المتهللين عند باب بلوتورب الموتى فاسمهم فى أرسطوفانيس «ممويمنون» أو الميامين أو السعداء، ومسكنهم على الطريق بين الجنة والجحيم. وبمجرد عبور البحيرة كان هناك حجر يترجمه جلبرت مرى بعارة «حجر العهد» ويترجمه الأستاذ بنجامين روجرز بعارة «حجر الذبول» أو «الحجر الذابل» أما بحيرة أخيروزيا فيسكنها جماعة من البجع تغنى هم أولاد سيكتوس الذى انتحر وهو شاب فتحول إلى بجة.

ومن الوحوش التى يلقاها ديونيزوس وعنده بعد أن يعبراً بحيرة أخيرون جنية عجيبة كان اليونان يسمونها أمبوزا عرف عنها أنها تتشكل بصورة شتى باستمرار فى لمح البصر. فهى أنا فتاة جميلة وهى أنا ثور وهى أنا بفل وأنا كلب ونعرف من أرسطوفانيس كذلك أن رأسها كله يشتعل نارا وأن لها ساقاً من نحاس، وأنها كانت جنية خطيرة تعشق الفتيان ثم تلتهم عشاقها.

ومن وسائل التعذيب الأخرى فى «الصفادع» كلب جهنم الشهير باسم «كوبيروس» ونهر أستيتكس الذى يمر بين أخايد وكهوف صخرية عميقة ونهر أخيرون الذى تقطر صخوره بالدماء ثم الثعبان ذو الرأس المائة الذى ييقر البطن ويمزق الأحشاء ثم حنش الماء المسمى للمبريدا وهو ذو مصاصات يعلق الحجر فيبليه.

ونحن لا نعرف من «الصفادع» ان كان أرسطوفانيس قد حشر شعراء فى الجحيم أو الفردوس أو وضعهم بين بين. وقد نشأت فى مملكة الموتى مشكلة كبرى لأن أياكوس ومينوس ورادامنتوس رغم أنهم قضاة الموتى الذين يحاسبون الأرواح على الخطايا والفضائل، ثم لم يكونوا كبراء فى فنون الشعر والمسرح يمثل خبرتهم فى شئون الأخلاق، ولم يجدوا فى سكان الآخرة نقاداً أكفاء للفصل فى هذا الأمر الخطير. لذا فقد وجدوا فى قدم ديونيزوس رب الدراما خير منقذ لهم من هذه الورطة فاقاموه قاضياً فى هذه المحاكمة الفنية ليوازن بين أدب اسخيلوس وأدب أوريبديس ويفتى بينهما ولا سيما وأن أوريبديس قد أحدث فتنة بين الموتى فخلعوا اسخيلوس وأقاموه مكانه. أو كما يقول أرسطوفانيس:

«لما جاء أوريبديس إلى عالم الموتى قدم مسرحيات مجانية لثالة لصوصنا: قطع الطرق والنشالين وعصابات السطو والابناء الذين يضرئون آباءهم، فلدينا منهم عدد كبير. ولما سمعوا محاوراته البارة ومبارزاته الماهرة وتورياته الذكية استولى عليهم الإعجاب الى حد الجنون وحسبوه كاتباً رائعاً. واستولت عليه الكبرياء فاستولى على عرش اسخيلوس.»

ويعقب الدكتور لويس عوض على هذا بقوله: «وبالطبع ما دام أرسطوفانيس قد زج بنا حيث حدثالة الموتى تقيم فمن حقنا أن نستنتج أن هذين الشاعرين العظيمين كانا من سكان الجحيم أو على أقل تقدير فى مفترق الطريقين، حيث تتجهز الأرواح انتظاراً للحساب فى «الموقف».

لهم تعقد المحاكمة ويجلس ديونيزوس مجلس القاضى وينتهى الحوار المتع بين الشاعرين بحيرة ديونيزوس وعجزه عن الاختيار، ولا يجد حلاً إلا

أن يأتي بميزان كبير ويطلب من كل شاعر منهما أن يلقى بشعره بيتا بعد بيت في الكفتين وكأنه يزن قطع الجبن. وفي كل مرة كانت أبيات اسخيلوس ترجح كفته. وهكذا يختاره ديونيزوس ليعود به إلى عالم الأحياء. ويختم الدكتور لويس عوض عرضه للمسرحية بهذه الفقرة:

هذه هي كوميديا «الضفادع» لارسطوفانيس وما كان فيها من زيارة للعالم الآخر وموازنة بين الشعراء، وليس هذا كل ما فيها، فمن هذه المسرحية وما اشتملت عليه من سخرية بسياسة العصر نستطيع أن نكون فكرة لا بأس به عن حال أثينا السياسية ومشاكلها الاجتماعية في زمن أرسطوفانيس وموقف الرأي العام في كل هذه الأمور.

كذلك نستطيع من خلال هذه المسرحية أن نخرج بفكرة لا بأس بها لا عن حالة أثينا الدينية ومعتقداتها الفكرية وحدها ولكن عن تلك الشيعة الصوفية التي اشتهرت في تاريخ العبادات اليونانية بجماعة «المستأى» أو المتصوفة أو الاصفياء، تلك الشيعة التي اقترنت شعائرها بأسرار اليوسيس المقدسة حيث كانت عبادة الإلهة الأم ديمتر أوبرسيفون العذراء بنتها الشهيرة بالرية كورية وهما ريتا الموت والنماء في آن واحد. وقد كان لعبادة اليوسيس هذه أهمية خاصة بين الديانات القديمة نظرا لأنها كانت تعد اتباعها بنعيم الآخرة وتصف هذا النعيم وصفا قريبا جدا من وصف الجنة كما تعرفها نحن الموحدين، كل ذلك في زمن لم تتطور فيه فكرة الفردوس بالمعنى المفهوم في انهم اليونان كما رأينا من دراستنا «لاوديسا» هوميروس ولاشارات هسيود في «الأعمال والأيام».

.....

### فرجيل والعصور الوسطى المسيحية:

وفي طريقه إلى المعرى توقف الدكتور عوض وقفه عند فرجيل شاعر اللاتينية الأعظم (٧٠ - ١٩ ق م) صاحب «الإنياذة» الشهيرة وصاحب «الكلوجات» أي «الرعايات» ويشير إلى «الكلوج الرابع» في «الإنياذة» حيث يوجد فيه وصف لزيارة البطل إنياس للعالم الآخر وكذلك رؤيا قريبة جداً من



رؤية الجنة ونبوة مولد الطفل الالهي الذي يبدأ بمولده عصر السعادة الدائمة  
وكانه نبوة بمولد المهدي المنتظر. وقد أولت العصور الوسطى الأوروبية سواء  
في بيزنطة أو غرب أوروبا «انباذنة» فرجيل «الكلوج الرابع» بالذات تأويلات  
جعلت من صاحبهما أشبه شئ بنبي أو بشير عهد الوثنيات الذي يبدأ عهد  
الايمان.

وحين يشير الى أوفيد (٤٣ ق م - ١٧م) صاحب التحولات أو  
المتامورفوز يقول «ان أوفيد في تحولاته لم يزرجنة ولا جحيما بصفة  
خاصة أكثر مما سبقوه، فهو في الحقيقة نظم تاريخا أسطوريا للكون  
والخليقة فصل فيه كيف خرجت الأشياء من الأشياء، كيف تحولت  
الأشياء الى أشياء مستمدا هذا التاريخ الأسطوري من معتقدات قدماء  
اليونان والرومان ومن أدبهم. ورغم هذا فقد كان لفرجيل وأوفيد أثر  
بالغ في المثقفين الأوربيين طوال العصور الوسطى زهاء ألف وأربعمائة  
سنة، ولا سيما تفكيرهم الديني. فقد قرأ العالم المسيحي في آثار  
فرجيل وأوفيد معاني تتفق مع عقيدته المسيحية بمثل ما فعل  
«باوديسا» هوميروس واعتبر كلا من هذين الشعاعين ترجمان  
الوثنيات الأولى من يونانية ورومانية».

ولعله من المفيد لنا أن نضع هذه الأمور في أنفاننا ونحن مقبلون على  
قراءة ما كتبه الدكتور لويس عوض عن أبي العلاء المعري «ورسالة الغفران»  
ونقف أمام ما قدمه من مقارنات وما كشف عنه من وجوه شبه بين «رسالة  
الغفران» وبين كوميديا «الضفادع» أو بين عالم المعري وعالم هوميروس  
وأرسطوفان من كتاب الوثنية اليونانية. فإذا كان الأستاذ شاكرا يعتمد على  
ضعف السند أو الدليل النقلي فإن لويس عوض يعتمد قوة التشابه بين  
السمات الأدبية والفكرية وظهورها وتواترها في الأعمال الأدبية وهما  
منهجان لا يمكن الاستغناء عن أحدهما في مثل هذه الدراسة (٣٧)

---

(٣٧) راجع مقال «تطور التاريخ الأدبي في كتابات لويس عوض» للدكتور عبد المنعم تليمة  
(مجلة ادب ونقد مايو ١٩٩٠).

## الرحلة بين جحيم المعرى ونعيمه

يقال أن المعرى قد أنشأ «رسالة الغفران» في حوالى ١٠٣٢ (٤٢٤ هـ) استنادا الى بعض دلائل من النص وهو في نحو التاسعة والخمسين من عمره، وكانت «رسالة الغفران» ردا على رسالة ابن القارح.

ولأن «رسالة الغفران» كعمل أدبي ليست في وضوح «الضفادع» وبساطتها بحيث يمكن لأي قارئ مثقف أن يفهمها ويتنوقها، بل أن «رسالة الغفران» مازالت تستغل على الدارسين المتخصصين. ولذلك احتاج الأمر أن يمهّد الدكتور لويس عوض لبحثه بفصلين «شئ من التاريخ» و«كلمة عن ابن القارح» قدم في الأول دراسة للخلفية التاريخية تعرف منها:

- أن حلب قد سقطت في يد الروم عام ٩٦٨ م أي قبل مولد المعرى في ٩٧٣ م، ٣٦٣ هـ بخمس سنوات ولهذا أهمية خاصة لأن معرة النعمان وهي بلدة المعرى لا تبعد عن حلب إلا أميال قليلة تبلغ نحو الثمانين.، لأن حلب كانت المعهد الأول الذي تعلم فيه المعرى صبياً، ولأن حلب كانت طول زمان المعرى مركزا للصراع السياسي والديني العنيف الذي انعكس في كثير من أدب المعرى.

- والمعرى ولد في عهد (أبي المعالي) سعد الدولة الحمداني، الملك المخلوع الذي استعان فرغويه مغتصب عرشه ببيزنطة ليحكم مكانه، وحين كان المعرى طفلا في الثالثة، أي في ٩٧٦ استرد سعد الدولة عرشه وقبل ولاية الروم عليه ليجموه من هجمات مصر الفاطمية. عاش المعرى صبياً وشبابه الباكر تحت حكم سعد الدولة الذي مات حين كان المعرى في الثامنة عشرة من عمره وتحت حكم باسيلوس الثاني ملك بيزنطة الذي حكم حلب وأنطاكية واللاذقية وسوريا الشمالية بعامة من خلال سعد الدولة الحمداني، كذلك عاش المعرى شبابه الناضج ورجولته تحت حكم (أبي الفضائل) سعيد الدولة الحمداني الذي حكم أيضا باسم باسيلوس الثاني عاهل بيزنطة حتى عام ١٠٠١ (٣٩٢ هـ) أي حتى بلغ المعرى الثامنة والعشرين من عمره. وفي زمن سعيد الدولة هذا حاولت مصر الفاطمية زمن الخليفة العزيز بالله

سلف الحاكم بأمر الله - أن تحرر حلب من سلطان الروم بترتيب مع  
أبي الحسن المغربي الذي كان من قبل وزيراً لبني حمدان ثم لجأ إلى  
مصر ولكن تعاون الحمدانية مع بيزنطة حال دون ذلك.

ان المعري قد رحل إلى بغداد (١٠٠٧م - ٣٩٨هـ) وكان في الرابعة  
والثلاثين وعاد بعد عامين إلى بلدته المعرة وبقي فيها حتى مات  
١٠٣٧م . ونحن نعرف أن لؤلؤة وزير سعيد الدولة الحمداني، خلع  
مولاه الحمداني من عرش حلب في هذه الفترة لحساب الفاطميين  
باتفاق مع الحاكم بأمر الله، وأعلن اسم الحاكم بأمر الله من منابر  
حلب. وكانت ثورة لؤلؤة واقامة الحكم الفاطمي في حلب في سنة لم  
يحددها التاريخ، ولكنها كانت على كل حال تنتمي لهذه الفترة أي بين  
٩٩٦م (٣٨٦هـ) عام تولى الحاكم بأمر الله و ١٠١١م (٤٠٢هـ) وهو  
عام انتهاء حكم لؤلؤة أي بعد عودة المعري إلى الشام بعامين فقط.  
ولما كنا نعرف أن لؤلؤة نفسه انقض على الحاكم بأمر الله مستعينا  
ببيزنطة في حكم حلب، ولما كان المعري مبعوضاً للفاطميين ودعاوهم  
... فالدلائل انن تشير إلى صحة ما اشتبه فيه أستاذنا الدكتور طه  
حسين من أن المعري رحل إلى بغداد لاجئاً سياسياً فراراً من الحكم  
الفاطمي والأغلب أنه عاد إلى الشام بعد انتفاض لؤلؤة على الحاكم  
بأمر الله، أي بمجرد زوال سبب لجوئه السياسي بتقلص نفوذ  
المصريين في حلب.

هذا كلام واضح وكان يحتاج لمن يعترض عليه أن يناقشه بطريقة  
موضوعية ويقدم أسباباً أكثر اقناعاً لرحيل أبي العلاء المعري إلى بغداد لكن  
الأستاذ محمود شاكر لم يفعل هذا وبدلاً من ذلك ساق سبباً عاطفياً لا يقنع  
احداً فقال إن أبا العلاء كان يعيش في رعاية وحذب أبيه وأمه فلما مات الأب  
٣٩٥هـ «ربيع وقتل واضطرب، وأراد فراق المعرة، حتى تم له ذلك في سنة  
٣٩٨هـ. فهذا بدء عزمه على الرحلة. بالطبع هذا شيء مختلف كل الاختلاف  
عن الأسباب التي أراد الدكتور لويس عوض، أن يلتمسها لرحلته إلى بغداد،  
من التنش والخبط في «فتنة لؤلؤة على أبي الفضائل سعيد الدولة الحمداني

لحساب الفاطميين «وبقية الأخيلة التي نشأت له في آخر مقاله الخامس».  
(أباطيل واسمار ص ٧٣ - ٧٤).

ولا يمكن أن يكون هذا سببا مقنعا طبعا خصوصا إذا عرفنا ما يقوله الأستاذ شاكر في الصفحة التالية من أن أبا العلاء كان متعلقا بأمه تعلق الطفل الرضيع وكان مستعينا بها ولا يجد لنفسه حياة بعيداً عنها.. كان السؤال المنطقي : ما الذي يجعله يفارق أمه وهي في شيخوختها تحاول أن تنثيه عن عزمه فلا تصلح رغم عجزه واعتماده الكامل عليها؟ فهي التي تطعمه وتسقيه في خلوة بعيدا عن أقرب الناس إليه، فلا يراه شاربيا أو أكلاء (أباطيل واسمار ص ٧٥) كان ينبغي على الأستاذ شاكر أن يسأل هذا السؤال المنطقي: ماهي الدوافع الخفية التي تدفع هذا الإنسان الأعمى العاجز لأن يترك هذه الرعاية والحماية في كنف أمه ويفارقها إلى بغداد، لابد أن هناك أسبابا تهدد حياته وتضطره إلى هذه الخطوة التي تلقى به بلغة الأستاذ شاكر إلى «الضياع». ولا يمكن أن توجد هذه الأسباب بعيدا عن السياسة وديناميستها وبالتحديد من جانب الفاطميين الذين امتد نفوذهم إلى حلب في هذه الفترة كما أبان الدكتور لويس عوض بجلاء ووضوح، لقد فر هاريا منهم ومن هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية التي كانت معادية للعلم والعقلانية وللاجتهاد في أبسط معانيه وكانت معادية على خط مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التي أرساها المثقفون في العالم الإسلامي منذ عهد الأزدهار الفكري والتواصل الثقافي أي منذ عهد المأمون (٧٨٦) أي خلال المائتي سنة السابقتين على إنشاء (رسالة الغفران) (١٠٣٢م).

وفي ضوء ما تقدم يمكن لنا أن نقبل تفسير الدكتور لويس عوض لرسالة ابن القارح «ولرسالة الغفران» التي جاءت رداً عليها.

والسبب الرسمي لانشاء «رسالة الغفران» هو أن ابن القارح سمع أن المعري قد استنكر فيه هجاء لأبي القاسم المغربي، وهو أحد ساسة العصر من نوى السلطان في دولة الفاطميين بمصر بعد أن كان أمدا طويلا من خالصائه ومن المتنفعين به. وقد خشى ابن القارح - هكذا يقول أن يظن به المعري خسة الطبع وقلة الوفاء لمن أنعم عليه فأراد أن يبرر موقفه ويبرئ نفسه. والواضح من خطاب ابن القارح أن المعري لم يكن يعرفه إلا بالسماع.

هذا هو السبب الرسمي الذي اتفق عليه كل من كتب عن «رسالة الغفران» والدكتور لويس عوض يرفض هذا السبب ويعتقد أنه سبب سخيف لا يبرر أن يؤلف المعري رسالة فلسفية للرد عليه. ،لا بد من دراسة جديدة لخطاب ابن القارح ذاته تكشف فيه عن معانٍ ذاتية وفلسفية خبيثة أوحى بها إحياء ففهمها المعري ورد عليها في «رسالة الغفران» وكأنه مطالب بذلك من مثقفي عصره ومن ساسته في وقت واحد.

«والعجيب الذي لم يتوقف أمامه أحد توقفا كافيا هو وقوف ابن القارح أمام المعري موقف المسئول أمام سائله والمدافع عن نفسه أمام شيخ ضريع عاجز في معرفة النعمان لأحول له ولا قوة.» وتبعاً لهذا يرفض لويس عوض قول الدكتور طه حسين في «تجديد ذكرى أبي العلاء» تفسيراً لهذا الأمر: «لسنا نشك في أن علياً أبا منصور ابن القارح الذي كتبت إليه هذه الرسالة، قد كان شديد الزندقة أو شديد الغفلة. فإن أبا العلاء لا يكتب هذه الرسالة إلا وهو واثق منه بأحدى الخصلتين».

على أساس أن المعري نفسه كان شائعا عنه في زمانه أنه إمام من أئمة الزنادقة ولأن ابن القارح لو كان على كل هذه الدرجة من الغفلة لما عنى المعري بأن ينشئ رسالته العظيمة المليئة بخيبي المعاني رداً عليه. فلا بد إذن من البحث عن سبب آخر أو أسباب أخرى دفعت بالمعري إلى إنشاء «رسالة الغفران» وهو في قمة نضجه الأدبي والفلسفي وكأنها بمثابة إعلان موقف وسط ذلك البحر المتلاطم من العقائد الدينية والفكرية ومن المؤامرات السياسية التي سادت عصره فمرت على بلده كالأعاصير المقتلعة يتقاذفه الفاطميون في مصر والروم في الشمال وينو بويه في العراق، وهذا عدا بني حمدان وبني مرداس في الشام ذاتها. والمعروف عن المعري أنه لم يكن على الأقل في صدر حياته يعيش في برج عاجي معزولا عن قضايا عصره الدينية والسياسية. وقد سجل عليه طه حسين بغضه الشديد للشيعة ولا سيما لفرقها الباطنية، وأوحى بأنه حين لجأ إلى بغداد من ١٠٠٧ إلى ١٠٠٩ ( ٣٩٨ هـ - ٤٠٠ هـ) فعل ذلك لا طلباً للعلم والسياسة كما تقول كتب القدماء وإنما

بوصفه لاجئاً سياسياً مناهضاً للحكم المصرى الفاطمى فى المعرة حيث (كانت الاسماعيلية الباطنية هى عقيدة العبيدين الرسمية، ثم يستترك الدكتور لويس عوض قائلًا:

«وربما كان أقرب إلى الصواب أن نقول ان المعرى كان لا ييغض الشيعة جملة وتفصيلا، ولكن كان ييغض الفاطمية الباطنية على وجه التحديد لفلوهم فى الباطنية ولعزلهم الدين عن العلم والعقل والاجتهاد وقد كان بنو حمدان أنفسهم الذين ارتبط بهم المعرى ببعض الوشائج. من الشيعة المعتدلة أو من العلويين. وللمعرى فى على والحسين آبيات جميلة فى «سقط الزند..... حيث يضع محمد وعلى والحسين وفاطمة فى موضع النور السابق للخليقة.»

كذلك يذكر الكاتب أن صالح بن مرداس حين حاصر معرة النعمان (١٠٢٦م) لم يجد أهلها إلا هذا الكهل الضرير يتشفعون به الى الغازى ليفرج عن أسراهم وليعفو عن بلدتهم فقبل شفاعته. وقد كان يومئذ فى الثالثة والخمسين من عمره. وهذا يوحى بأن المعرى لم يكن يعيش بمنأى عن الحياة السياسية والتيارات العقائدية فى عصره.

فماذا قال ابن القارح فى رسالته وماذا قال المعرى فى رسالته؟

طرح الدكتور لويس عوض هذا السؤال وأخذ فى الإجابة عليه وسوف أورد أهم هذه النقاط بإيجاز شديد:

- بدأ ابن القارح رسالته بتقرير إيمانه بأن العالم حادث وليس قديما كما كان يقول دهرىو ذلك الزمان. يفهم هذا من مطلع رسالته: والحمد لله المبتدى بالنعم، المنفرد بالقدم، الذى جل عن شبه المخلوقين وصفات المحدثين.»

- ان ابن القارح يريد أن يغمز المعرى من أول عبارة فى رسالته ويشير ضمنيا إلى آبيات المعرى المشهورة فى هذا الصدد. ثم هو بعد ذلك يطريه اطراء عظيما ويعبر عن شوقه لرؤيته وحنينه للقياء فى عبارات بولغ فى تدبيجها بحيث تدفعنا دفعا إلى الاشتباه فى أنها تحمل تهكما خفيا بالمعرى، وهو يتهكم بالمعرى ثانية حين يستخدم فى خطابه لغة الفلاسفة والمتفلسفين

التي كانت شائعة يومئذ بين المثقفين العرب كالا ستقصاى والعناصر والجواهر. بل يكاد تعريفه الخفى بالمعرى أن يتهم اتهاما مكشوفاً بالشهوة إلى الشهرة شهوة لا تقاوم كشهوة عناصر الطبيعة إلى جواهرها «فإذا نحن فهمنا كلام ابن القارح على هذا الوجه لم يكن هناك مناص من أن نعد رسالته إلى المعرى نما بما يشب المدح وكلاما ظاهره معسول وباطنه مسموم».

- يشير ابن القارح إلى زيارته لحلب وخيبة أمله فيها فيغمر المعرى غمرة قوية إذ يقول: «لقيت أبا الفرج الزهرجى بأمد ومعه خزانة كتبه فعرضها على فقلت: كتبك هذه يهودية، قد يرثب من الشريعة الحنيفية فاطهر من ذلك اعظاما وانكارا». وكأن ابن القارح يريد أن يقول للمعرى: صديقك هذا الزهرجى الذى تحجون اليه دخلت مكتبته فوجنتها ملأى بالاسرائيليات، أى بالتفاسير الدينية المدسوسة على الدين.

- يتجود ابن القارح على المعرى بكتالوج طويل من الزنادقة والملحدىن ويرى عليه قصصهم بادئا بالمتنبى الذى كان أشيرا عند المعرى إلى حد أن المعرى لقى عنتا من الحكام لاجابه به فابن القارح يذكر المعرى بما كان من ادعاء المتنبى النبوة وكيف سجن وجلد بسبب ذلك فى بغداد فى عهد الوزير ابن الجراح. وهو يهاجم شعر المتنبى لأن الصور الشعرية التى يستخدمها منافية للدين. وابن القارح لا يطعن فى ميله إلى الزندقة أو كما يقول «وهذا غير واضح فى طلاوة شعره ورويق ديباجته ولكنى أعتاظ على الزنادقة والملحدىن الذين يتلاعبون بالدين ويرمون ادخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستغذبون القدح فى نبوة النبىين صلوات الله عليهم».

ويعد أن يفرغ من ذكر أسماء الزنادقة والعصاة وكيف كانت مصانئهم يستقر أخيرا على ذكر حكايته مع الوزير الأديب، والسياسى الداهية ابن أبى القاسم المغربى صاحب المعرى فيشرح ابن القارح أسباب انتفاضه عليه.

«يقول ابن القارح إنه درس على ابن خالويه وعلى أبى الحسن المغربى (وهو والد أبى القاسم)، فلما مات ابن خالويه سافر إلى بغداد ليدرس على أبى الفارس والسيرافى والرمانى والمزبانى وتعلم علم الحديث ثم سافر

إلى مصر وحذب عليه أبو الحسن حنبا شديدا وكان ابنه أبو القاسم المغربي رجلا مغامرا شديدا الطموح يبغى دائما للرياسة ويشغل بدسائس السياسة. وخشى الأب على نفسه من تدييرات ابنه فاستخدم ابن القارح ليتجسس عليه.

ورأى ابن القارح الحاكم بأمر الله شرها إلى الدماء يعمل التقتيل في خصومه أو فيمن يتوهم أنهم خصومه. وخاف ابن القارح على نفسه فتظاهر بالرغبة في الحج ليخرج من مصر، واستأنن في الحج وسافر إلى مكة عام ١٠٠٦ (٢٩٧هـ) واختفى خمس سنوات ثم عاد إلى مصر فوجد أن الحاكم بأمر الله قد قتل قائد جيشه الحسين ابن جوهر الصقلي وقتل معه قاضي القضاة عام ١٠١٠ (٤٠١هـ) فهرب من مصر إلى الشام حيث أقام في بلاط «المائسطرية» خولة بنت سعد الدولة وهي حفيدة سيف الدولة الحمداني حتى قتل الحاكم بأمر الله سنة ١٠٢٠ (٤١١هـ) فلحق بأبي القاسم المغربي في ميفارقين بناء على طلب الوزير وكان حائقا عليه يريد الفتك به لكنه لا يستطيع ونحن نعلم أن الوزير أبا القاسم المغربي نفسه كان لاجئا سياسيا في ميفارقين بعد أن قتل الحاكم بأمر الله أباه أبا الحسن المغربي ففر ولده أبو القاسم المغربي من مصر إلى الشام وأخذ يؤلب الناس على الحاكم بأمر الله. وهنا يرسم ابن القارح صورة لأبي القاسم المغربي غاية في السوء فيتهمه بالجنون والفطوسة والكفر: «ويغضى له - شهد الله - حيا أو ميتا أوجبه أخذه محاريب الكعبة، الذهب والفضة وضربها ننانير وبرايم وسماها الكعبية» ثم يختم ابن القارح رسالته بالاعتذار عن شبابه الطائش في القاهرة ويشكوى شيخوخته فقد جاوز السبعين التي أوهنته جسدا وعقلا: واقترب من القبر فقدا لا يفكر إلا في الآخرة ويخشى عذاب النار» وهو لهذا يستغفر ربه عما تقدم من ذنوبه ويعتذر عن الكتابة التي حلت عليه بعد أن فرغ من كتابة رسالته فيقول «ما فرغت من السوداء حتى ثارت بى السوداء»

ويفسر الدكتور لويس عوض هذا الأمر قائلا إنه لا يستبعد أن يكون الوزير المغامر أبو القاسم المغربي قد لجأ إلى الحمدانية بما عرف عنهم من صلات طيبة بالروم وتعاون عسكري معهم ليكيد للحكم الفاطمي المصري بعد



نكبة أبيه في مصر. كما أنه لا يستبعد أن يكون المعري مناصرا للحمدانية والروم على الأقل بحكم نفوره من الفاطمية وبحكم ثقافته الفلسفية اليونانية والعقلانية العربية كما ترجع تلك رحلته البغدادية السابقة عند إعلان الفاطمية في حلب، فإذا كان الأمر كذلك فليس يبعد أن سر الجفوة المتبادلة والتخوف المتبادل بين الوزير أبي القاسم المغربي وابن القارح اللذين نجدهما أوضح ما يكون في رسالة ابن القارح كان مصدره أن الوزير المغربي كان يعتقد أن ابن القارح عميل فاطمي وربما جاسوس فاطمي مدسوس على بلاط الحمدانية سواء عند خولة المايستورية أو عند نصر الدولة في ميفارقين أو في أنطاكية التي أقام بها أو في حلب التي زارها وشهر بها في رسالته إلى المعري. وتاريخ ابن القارح في التجسس على الوزير المغربي ثابت باعترافه في رسالته حتى أيام إقامتهما معا في مصر. ويكون المعنى الحقيقي لرسالة ابن القارح إلى المعري هي بمثابة قفاز فاطمي ألقي به ابن القارح في وجه المعري صديق محور آل حمدان الروم وثقاتهم النابية عن الاسلام وصديق المثقفين بالاسرائيليات كآبي الفرج الزهرجي سكرتير نصر الدولة المزيفين للدين الحنيف من وجهة نظر الفاطميين. وبهذا تكون رسالة ابن القارح الى المعري بمثابة استرجاع له إلى معركة عقائدية هي في حقيقتها الوجه الثقافي لتلك الحرب التي دارت رحاها بين الروم والفاطميين في ربوع الشام وكان بنو حمدان بعد موت سيف الدولة وزوال المجد ومعهم بنو مرداس فيها كما أوضحنا بمثابة قطع الشطرنج

ولا شك أن هذا التحليل يلقي ضوءا قويا على هذه الصورة المعقدة والعلاقة الغامضة بين المعري وابن القارح ويفسر اهتمام المعري بالرد على رسالته.

ويختتم الدكتور لويس عوض هذه المسألة بقوله:

«رسالة الغفران» لن تفهم على وجهها الصحيح إلا اذا درست على أنها رسالة أيديولوجية في حرب العقائد الدينية والسياسية التي دارت رحاها في زمن المعري زمن التحام العالمين المسيحي والإسلامي. ولاشك في قيمة هذه الاضافة الجديدة في تيسير فهم النص الأبي «رسالة الغفران» وفي تفهم الخلفية الثقافية والسياسية لعصر المعري...

## كلمة عن ابن القارح

بدأ الدكتور لويس حديثه عن «رسالة الغفران» بتلخيص طه حسين لها في «تجديد ذكرى أبى العلا المعرى».

فقد رأينا كيف أن ابن القارح ختم رسالته إلى المعرى بذكر خوفه من الجحيم وناره الأكلة فتصور المعرى في «رسالة الغفران» رحلة ابن القارح في الدار الآخرة إلى الجنة. قال:

قام هذا الرجل من قبره يوم البعث فلبث في الموقف أمدا طويلا، حتى أعياه الحر والظمأ، وهو واثق بدخول الجنة لأن معه صك التوبة، فلم يفهم معنى هذا الانتظار، ففكر في أن يخدع سدة الجنة بما كان يخدع به الناس في الدنيا من الشعر، فأنشأ القصائد الطوال في مدح رضوان، وأنشده أياها فلم يفهم منها شيئا لأنه لا يتكلم العربية. فلما علم على بن القارح بأمره فسأله: ما بالك لم تحفل بقصائدي وقد كان يحفل بها ملوك الدنيا؟ ثم كانت بينهما محاولة أياست على بن القارح من رضوان، فانتقل إلى سادن نبهه إلى أن يتشفع بالنبي في أمره. فاجتهد حتى وصل إلى حمزة.

فتوسل به إلى على. وأنه لفي طريقه إلى على وقد كلفه أن يظهر كتاب توبته، وأنه لفي ذلك وإذا شيخه أبو على الفارسي قد ضاق نرعا بطائفة من شعراء البادية يخاصمونه فيما تلول من كلامهم. فنسى التوبة وأمر الشفاعة، وذهب إلى أستاذه فذاد عنه أولئك الاعراب ثم رجع إلى على وقد فقد كتاب التوبة. ولكن عليا قد هون الأمر وطلب منه شاهدا على التوبة فاستشهد بقاض من قضاة حلب وقيل على شهادته. ولكن سقاء من الحوض وأياسه من دخول الجنة قبل الحساب، فلم ير إلا الحيلة فذهب إلى شباب بنى هاشم فقال: لقد كتبت في الدنيا كتباً كثيرة وكتبت أبدوها وأختمها بالصلاة على النبي وعترته، فحقت لى بذلك عليكم حرمة ولى اليكم حاجة. قالوا: وما هي؟ قال: إذا خرجت أمكم الزهراء من الجنة لزيارة أبيها، فتوسلوا بها اليه في أن يأتني بدخولي الجنة فقبلوا منه.

ووصلوا الى النبي وشفع فيه، وعاد مع فاطمة وأخوتها ليدخل الجنة، فلما بلغ الصراط لم يستطع أن يتقدم عليه قيد اصبع. فبعثت اليه الزهراء بجارية

فحملته حتى باب الجنة. لكن لم يسمح له بالدخول لأنه لم يكن يحمل جوازاً والمعري يعرف ابن القارح كان سكيراً من طراز عظيم رغم ما ساقه في رسالته من التنديد بالخمير ومن زينوها من الشعراء ولذا فهو يدعو في «رسالة الغفران» إلى التوبة منها. وابن القارح باعترافه كان فاسقاً عظيم الاقبال على الشهوات فهو يعلن في رسالته أنه أضاع نصف عمره في الفسق، وهو يقول أنه درس ببغداد كأحسن ما يكون الدرس ثم «مضيت إلى مصر فأمرجت نفسي في الأغراض البهيمية والأغراض الموثمية، وأردت بزعمي وخديعة الطبع المليم أن أنيقها حلالة العيش، كما صبرت في طلب العلم والأدب ونسيت أن العلم غذاء النفس الشريفة وصقيل الأفهام اللطيفة» وهذا ما يسميه ابن القارح «وحفظت نصف عمري ونسيت نصفه». ولذا نجد أن المعري يتهم من توبته، فلا يجعلها توبة من توبة القلب التي تلازمه فتدخل صاحبها الجنة ولكن مجرد حبر على ورق كجواز سفر يمكن أن يضيع، فهي توبة مثبتة في ورقة يسميها المعري «صك التوبة»، أخذ ابن القارح من قاضى حلب... وكأنا بالمعري يحدثنا عن شيء شبيه جداً بما كان معروفاً في العالم المسيحي بصكوك الغفران أو «البولاي» التي كان يمهريها الباباوات في زمانه للخطاة ويبيعونهم بها قصوراً ومربعات في الجنة. وفي هذا المشهد الرائع يبلغ المعري قمة فنه في «رسالة الغفران»، انشغل ابن القارح مع طائفة من الشعراء في حوارهم السخيف:

«وشغلت بخطابهم والنظر في حویرهم فسقط مني الكتاب الذي فيه ذكر التوبة فرجعت أطلبه فما وجدته فأظهرت الوله والجزع. فقال أمير المؤمنين: لا عليك. ألك شاهد بالتوبة؟ فقلت: نعم: قاضى حلب وعدولها، فقال: بمن يعرف ذلك الرجل؟ فقال: بعبد المنعم بن عبد الكريم قاضى حلب - حرسها الله - في أيام شبل الدولة. فأقام هاتفا يهتف في الموقف يا عبد المنعم بن عبد الكريم، قاضى حلب في زمان شبل الدولة، هل معك علم من توبة على بن منصور بن طالب الحلبي الأديب؟ فلم يجبه أحد. فأخذني الهلع والقل - أي الرعدة - ثم هتف الثانية فلم يجبه مجيب. فليح بي عند ذلك - أي صرعت إلى الأرض -

ثم نادى الثالثة فلجابه قائل يقول: نعم قد شهدت توبة على بن منصور، وذلك بأخرة من الوقت، وحضرت قبابه عندى جماعة من العبدول، وأنا يومئذ قاضى حلب وأعمالها والله المستعان، فعندها نهضت وقد أخذت الرمق، فنكرت لأمير المؤمنين - عليه السلام - ما التمس، فأعرض عني وقال أنك لتروم حددا ممتنعا ولك أسوة بولد أبيك آدم».

وهكذا رفض أمير المؤمنين على ابن أبى طالب توبة ابن القارح، وهى توبة لا دليل عليها إلا صك الغفران قائلا : هذا ممنوع، فالحدد هو الممنوع. ويرى لويس عوض لصك التوبة دلالة تاريخية وهى أن العالم الاسلامى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى قد عرف ظاهرة صكوك الغفران التى انتشرت فى العصور الوسطى.

ويعد أن يعرض الدكتور لويس لنشأة صكوك الغفران فى أوروبا والتى كانت تسمى «البولاي» يقول:

فهل من حقنا أن نتساءل - فى الكلام عن المعرى «ورسالة الغفران» أن كان المعرى يقصد أن يقول متهمكما لابن القارح: أنت ياسيدى وأصحابك الفاطميون فى مصر تزعمون أننا أهل الشام زناقة وأنتا خلطنا ديننا بالاسرائليات، هذه التى تسميها الفلسفة فألنا بغير شك إلى الجحيم أما أنتم يا أصحاب مصر الفاطمية فتريدون لدخول الجنة على طريقة كنيسة روما الكاثوليكية بصك التوبة، وهى بدعة الاسلام منها برئ، وتحسبون أنه يكفى لدخول الجنة أن يتوب المرء توبة صورية على يد القاضى بعد حياة كلها فسق واجرام فيعطيه القاضى ورقة يدخل بها الجنة وتحسبون أن الايمان الشفوي يغنى عن صالح الاعمال، وأن الرسول وآله، بل ورضوان نفسه شأنهم شأن ملوك الأرض يكفى أن يتعلقهم المرء بالمدايح حتى يتشفعوا فيه عند الله. كلاليس ما زعمتم من الدين فى شئ. انكم يا أصحاب مصر الفاطمية تزعمون انكم أعداء الصليبيين الاعداء، وانتم لا تقلون عنهم شرا. لانكم نقلتم عنهم نتيجة لاحتكاكمكم بالعالم المسيحى فى موطنكم الاول فى شمال افريقيا، خرافات ويدعأ وادخلتموها فى العالم الاسلامى منذ ان آل اليكم السلطان عام ٩٠٩

فهو يرى ان رسالة الغفران « تشتمل على اتهام صريح للفاطميين بأنهم أدخلوا في المشرق الاسلامى بدعة صكوك الغفران أو صكوك التوبة كما يسميها المعري. وأنهم نشروا هذا النظام حيثما استقر لهم الامر، حتى لقد أصبح نظاما مألوفاً في عهد شبل الدولة المرداسى الذى تولى عام ١٠٢٩ قبيلى انشاء «رسالة الغفران» بثلاث سنوات. فكان من اختصاصات قاضى حلب عبد المنعم بن عبد الكريم ان يصدر صكوك التوبة. ان اكثر من مائة عام من استتباب الامر للفاطميين في مصر وغيرها من بلاد المشرق قبل انشاء «رسالة الغفران» كانت كافية لانتشار هذه البدعة لو ان الفاطميين كانوا مؤسسيها. ثم يؤكد الدكتور لويس عوض زعمه قائلاً:

وايا كان الامر فليس هناك ادل على رسوخ هذا النظام من وصف المعري الساخر لاصرار ابن القارح على دخول الجنة بصك مكتوب حتى بعد ضياع صك التوبة منه، فهو يحاول اقناع رضوان أن يعطيه ورقة شجر الجنة ليمضى بها الى شفاعته ويحصل فيها على إذن كتابى بدخول الجنة، وكما قال المعري على لسان ابن القارح: «فلما صرت إلى باب الجنة قال رضوان هل معك جواز؟ فقلت: لا. فقال لا سبيل لك إلى الدخول إلا به. فبلغت بالامر. وعلى باب الجنة من داخل شجرة صفاف، فقلت أعطني ورقة من هذه الصفاة حتى أرجع الى الموقف فأخذ عليها جوازا. فقال: لا أخرج شيئاً من الجنة إلا بإذن من العلى الأعلى تقيس وتبارك وحين أراد ابن القارح أن يؤكد حقه في دخول الجنة قال: «فقلت: انى كنت في الدار الذاهبة اذا كتبت كتابا وفرغت منه، قلت في آخره: وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى عترته الاخيار الطيبين، وهذه حرمة لى ووسيلة «فاين القارح يحسب ان مجرد هذا الايمان النظرى الذى يترجم إلى الصلاة على النبى وآله بالقول ولا يترجم إلى صالح الاعمال، كاف لأن يعفيه من الحساب وأن يكون «الوسيلة» لدخول النعيم.

ولكن ابن القارح حين مثل امام سيدنا محمد، تعلم أن الشفاعاة وحدها لا تكفى وأنه لابد من النظر فى أعمال الناس ليؤذن لهم بدخول النعيم «فوقفت عند محمد صلى الله عليه وسلم فقال من هذا الأتاوى - اى الغريب - فقالت

له: هذا رجل سأل فيه فلان - وسمت جماعة من الطاهرين فقال حتى ينظر  
فى عمله. فسأل عن عملى فوجده فى الديوان الاعظم وقد ختم بالتوبة فشفع  
لى، فأتى لى فى الدخول.

وقد كانت «وساطة الأولياء والقديسين» فضلا عن وساطة مريم والمسيح  
من المبادئ المستقرة فى أوروبا الكاثوليكية، وما زالت كذلك إلى حد كبير إلى  
اليوم. وكانت هذه الوساطة تركز على ما يسمى «بالكنوز الروحية» التى  
تملكها الكنيسة بفضل أعمال القديسين والأولياء، وهو رصيد روحى يمكنها  
من أن «تشتري» ذنوب المذنبين من الله أو هى بمثابة الفدية التى تدفعها عن  
الخطاة ليفك أسارهم وتحصل لهم على الغفران.

### ٣ - هل للثقافة اليونانية اثر فى رسالة الغفران ؟

---

فى البحث عن مصادر أدب المعرى يشير الدكتور لويس عوض الى مصدرين أساسيين فى التراث الاسلامى والتراث اليونانى، وتحديدا على النحو التالى: -

قصة الاسراء والمعراج فى ابن عباس رضى الله عنه وما شابهها من روايات الحديث الخاص بقصة الاسراء والمعراج

المصادر اليونانية كما فى «الضفادع» و «الاوديسا» و «محاورات» لوسيان. وعن المصادر الاسلامية يقول الدكتور لويس:

وربما كانت نقطة البداية فى هذا البحث هو ماتواتر فى المصادر الإسلامية من أن ارتقاء الرسول المعراج إلى السماء السابعة أثناء حياته وعودته منها إلى الأرض بعد أن كلم رب العرش وتفقّد الفردوس والجحيم هو المعجزة التى اختص بها الرسول اذ لم يؤذن لغيره أن يرتقى المعراج أثناء حياته. وفى رواية ابن اسحق «لما فرغت مما كان فى بيت المقدس أتيت بالمعراج قلم أر شيئا أحسن منه وهو الذى يمد اليه الميت عينه» وفى «السراج الوهاج» للامام جعفر بن زين العابدين وهو من المتأخرين: «ثم أتى بالمعراج الذى تعرج عليه الأرواح عند حلول المنية. لم تر الخلائق أحسن منه، له مراق من العسجد واللجين مرقاة فوق مرقاة» فالمعراج اذن هو الذى تصعد عليه كل الأرواح إلى السماء بعد قبضها لتحاسب وهو «سلم السماء» أو «الاسكالا كايولوم» كما يسميه الأورييون. ومن هنا أمكن للمعرى وسواه أن يستخدمه موضوعا لأدب دينوى غير دينى، وأن يجتهد فيه بخياله وبخيال غيره لأن إرتقاء المعراج قدر محتوم على كل أهل الفناء بعد فنائهم.»

ثم يؤكد الدكتور لويس عوض أن معالم الجنة التي يصفها المعري في رحلة ابن القارح إلى العالم الآخر هي في صورتها العامة المعالم الموصوفة في التراث الديني وفي التراث الإنساني معا، ومثلها أيضا معالم الجحيم في صورتها العامة. ففي الفردوس هناك الرياض ذات الظلال الوارفة والفاكهة الشهية والطير الجميل، تخرقها أنهار الماء واللبن والخمر والعسل وتسكنها الحور والولدان، وتكثر فيها العيون والينابيع، تزخر بالأحجار الكريمة وبالمعادن النفيسة ثم يزيد الأمر تفصيلا بقوله: «ولكن رغم تشابه الجنة في صورتها العامة مع ما جاء في المصادر الإسلامية فالمعري في الوقت نفسه بضعف تفاصيل في وصف الجنة ومثلها في وصف الجحيم لا نجد لها أثرا في المصادر الإسلامية. وبعض هذه التفاصيل نستطيع أن نقول أنه ثمرة للابتكار الشخصي لأنه مجرد نسج للخصوصيات على العموميات الواردة في الأدب الديني ولكن بعضه الآخر، وهو هام وكثير، لا سبيل إلى تفسيره إلا بافتراض اطلاع المعري على ألوان من التراث الأجنبي كان له إليها سبيل واطلاعه على ألوان من التراث الشعبي الشائع في عصره. ثم يبدد الدكتور لويس عوض في حصر «الموتيفات» والمواقف والمشاهد والتفاصيل التي لم يرد ذكرها في المصادر الإسلامية وهذه أهم العناصر بلفة الكاتب مع اختصار للتفاصيل:

١ - فكرة تناول موضوع الحياة في العالم الآخر تناولا فكاهايا. فوصف الحياة في العالم الآخر جزء لا يتجزأ من جميع الآداب الدينية الراقية. أما فكرة وصف الحياة الثانية وصفا فكاهايا فقد أشتهر بها الأدب اليوناني من خلال أعمال أرسطوفانيس أولا ولوسيان ثانيا..

٢ - فكرة عقد الموازنة بين الشعراء في العالم الآخر وحسابهم وعقابهم لأعلى أساس ما أتوا في الدنيا من خير وشر، ولكن على أساس ما نظموا فيها من شعر جيد وشعر رديء. هذه الفكرة تظهر لأول مرة في كوميديا «الضفادع» لأرسطوفانيس، حيث يقوم ديونيزوس قاضيا في عالم الموتى بين أسخيلوي وأوريبيديس، ويكون حساب الشعاعين على أساس ما في فنيهما من روعة وأخطاء وما في تعاليمها من نفع أو ضرر للبشر، وقد أخذ الكاتب



اليوناني الساخر لوسيان هذه الفكرة وطورها فجعل الآخرة مسرحا لمحاكمة الفلاسفة والموازنة بين مذاهبهم وحسابهم وعقابهم على هذا الأساس بل ان لوسيان قد تجارز موضوع الفلاسفة، وأقام في الآخرة محاكمات للآلهة اليونان وأبطالها. وقد كان من أهم ما كتب في هذا «محاويرات الآلهة» و «محاويرات الموتى» التي نرى فيها لوسيان يدير المناقشة، أمام بلوتورب الموتى، بين الفلاسفة مثل ديموجين ومنيبوس وبين القواد مثل فيليب المقدوني والاسكندر وهانيبال وبينه.

وقد عاد المعرى بهذا الموضوع الى النقطة التي تركه فيها أرسطوفانيس، فجعل من وصف الجنة والجحيم مناسبة للموازنة لمحاكمتهم على شعرهم شكلا وموضوعا. فنرى ابن القارح بين جماعة من الأدباء كانوا أعداء الداء في الحياة الأولى فإذا بهم في الجنة متحابين متصافين، ومن أدباء الفردوس هؤلاء المبرد وأبو بكر الأزدى ويونس ابن حبيب الضبي والأخفش الأوسط وثعلب المبرد وسيبويه والكسائي والأصمعي وغيرهم من العلماء والنحاة من مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة فإذا عداوتهم في الجنة أخاء، وإذا هم يتجادلون في الأدب وعلوم اللغة دون خصام ويلتقى ابن القارح في الجنة بالأعشى فيعلم ان النبي أنقذه من أيدي الزبانية الذين أوشكوا ان يزجوا به في النار وكانت نجاته بسبب قصيدة له في مدح الرسول، ولأن الأعشى أثبت لعلى ابن أبى طالب أنه رغم ولعه بالخمر في الجاهلية «كنت أؤمن بالله وبالحساب وأصدق بالبعث وأنا في الجاهلية الجهلاء فدخل الجنة على إلا يمس ما فيها من خمر مكتفيا بالعسل وماء الحيوان».

كذلك يرى ابن القارح في الجنة قصرين أحدهما لزهير ابن أبى سلمى والآخر لعبيد ابن الأبرص الأبدى فيعجب لوجود شعراء الجاهلية في الجنة. ثم يعلم ان زهيرا كان مؤمنا في الجاهلية ففقر له وأن عبيد بن الأبرص دخل جهنم ولكن بيتا واحداً له أنقذه من الجحيم وهو:

من يسأل الناس يحرموه      وسائل الله لا يخيّب

ثم يلتقى ابن القارح بعدي بن زيد العبادي، هو أيضا من شعراء الجاهلية فيعلم منه أنه دخل الجنة لأنه كان على ملة المسيح قبل رسالة محمد وقد

حققت جهنم على من عبدوا الاصنام فى الجاهلية وحدهم ثم يبلغ ابن القارح قصرين من در أحدهما للناطقة الجعدى والاخر للناطقة الذيبانى. ثم انضم اليهم الاعشى فصاروا خمسة وأخذوا يشربون من خمر الجنة ويتجادلون فيما قالوا من شعر ومواطن القوة والضعف فيه ومناطه عليهم الرواة. ويطول النقاش بين الناطقة الذيبانى والناطقة الجعدى كل منهما ينقد الآخر حتى لتتذكر «صفادع» ارسطوفانيس ثم يمر عليهم ليبد بن ربيعة ويذكرونه بشعره فيتبرأ منه قائلا: «هيهات! إني تركت الشعر فى الدار الخادعة وإن أعود إليه فى الدار الآخرة».

وتتخذ الجماعة من شعرها فى الخمر موضوعا للنقد والفكاهة والتهكم ويوازنون بين خمر الاولى وخمر الآخرة وبين الخمر واللبن. ويتباهى الجعدى بشعره ويعير الاعشى بمدح الملوك فيقضب الاعشى ويضربه بكوز من ذهب. وهنا يذكرهم ابن القارح بأن لا عريضة فى الجنان ويحاول أن يصلح ما بينهما فلا يوفق. وهكذا تنتقل من شاعر إلى شاعر ومن فكاهة إلى فكاهة. حسان بن ثابت، الخليل بن أحمد النخ، حتى الحطية نجده فى الجنة رغم أنه كان شتما عظيما دخلها لقوله:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لاينهب العرف بين الله والناس

ولكن لأنه صدق فى هجاء نفسه. كذلك نرى الخنساء فى أقصى الجنة قريبة من مطلع النار لترى أخاها صخرا. وفى النار يرى ابن القارح بشار بن برد وأمرؤ القيس وعنترة وعمرو بن كلثوم وعلقمة والحارث الشكري وطرفة ابن العبد وأوس بن حجر وأبو كبير الهنلى والأخطل الذى سحر الزبانية بشعره والههم عن تعذيبه. ويعد أن يجادل ابن القارح كل هؤلاء فى شعرهم يضيق بالنار ويخرج منها ليعود الى قصره فى الجنة، وهناك يسأل عن الباقيين فيعرف أن المهلهل والمرقش والاكبر الأصغر والشغفرى وتأنط شرا فى النار بين راض بمصيره وسأخط عليه.

فالموازنة بين الشعراء فى الآخرة، وهى ركن هام من أركان «رسالة الغفران» تقليد بدأه أرسطوفانيس فى «الصفادع» ونسج عليه لوسيان بالموازنة بين الفلاسفة فى الآخرة، ومن الطبيعى أن نفترض أن «رسالة

الغفران» تنتمى إلى هذه الفصيلة من الأدب، وأن هذا الموضوع من رواسب الأدب اليونانى فى الأدب العربى.

٣ - يحدثنا المعرى عن «طعام الخلود» وهو ما كان يسمى فى الآداب القديمة الأمبروزيا (العنبر؟) فى «رسالة الغفران» نرى ابن القارح يفتنه فى رياض الجنة على نجيب أى جمل صنع من «ياقوت وبر» فيسير على غير منهج ومعه شئ من طعام الخلود. ومثل طعام الخلود شراب الخلود أو ما كان القدماء يسمونه «النكتار»، وربما كان شيئاً مثل قطر الندى، وهو شراب الالكهه بمثل ما كانت الأمبروزيا طعام الالكهه. أو بلغة المعرى: «فيقول: ألا تشربيان؟ فيجرعان من ذلك المقلب جرعات لو فرقت على أهل سقر (أى جهنم) لفاضوا بالخلد شرعاً. ومثل هذا الطعام والشراب لا ذكر له فى المصادر الإسلامية. كذلك لم يرد فى المصادر الإسلامية تحديد لاسم الماء الذى يجرى فى الكوثر، والمعرى يحدده بماء الحيوان فالمعرى يقول:

«وتجرى فى أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان، والكوثر يمدحها فى كل أوان. من شرب منها النفعية فلا موت..»

٤ - الارتداد إلى الشباب وارتداء حلة الشباب الدائم موضوعان يتكرران باستمرار فى «رسالة الغفران» كظاهرة هامة عامة من ظواهر الحياة فى الجنة، دون أن يكون لهما ذكر صريح فى المصادر الإسلامية المعتمدة لقصة المعراج وإن كان لهما سند فى الحديث الشريف «لا تدخل الجنة عجز» وفى ابن عباس أن آدم فى الجنة شيخ حسن الوجه حسن الثياب جالس على كرسي من نور وهو النبی الوحيد الذى يراه الرسول فى الجنة أوفى السماء السابعة..

وفى رسالة الغفران نرى الأعشى وقد ارتد شاباً وسيماً، أو بلغة المعرى: «فإذا هو شاب غرائق، غير فى النعيم المغانق، وقد صار عشاء حورا معروفاً وانحناء ظهره قواماً موصوفاً» كذلك نرى زهير بن أبى سلمى وقد ارتد شاباً بهى الطلعة وهو الذى نعرف من شعره أنه استوفى الثمانين على الأقل، فهو القائل:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولاً لا أبالك - يسألم!

## أو بلغة المعرى:

فبيتدى بزهر فيجده شابا كالزهرة الجنية، قد وهب له قصر من ونية (أى  
من الدر واللؤلؤ) كائنه ما لبس جلباب هرم، ولا تأفف من البرم كذلك يلتقى ابن  
القارح فى الجنة بليبد بن ربيعة الذى عاش إلى أرذل العمر، وهو القائل:

ولقد سئمت من الحياة وطولها      وسؤال هذا الناس: كيف ليبد؟

فهو فى المعرى قد برؤ من شيخوخته : «لا هرم ولا برم» كما يقول. ومثل  
هذا حدث للنساء فى الجنة، فالقبيحات مذهب قد غدون آيات فى الجمال،  
ومثلهن حمدونة التى كانت من أقبح نساء حلب، فلما زهدت فى الدنيا الغرور  
وتوفرت على العبادة. دخلت الجنة فصارت إلى حورية يخطف جمالها  
الأبصار. ومثلها أيضا الجارية السوداء، التى كانت تشغل «فتاة مكتبة» فى  
مكتبة بغداد، أصبحت بعد أن دخلت الجنة حورية زينة للناظرين. أو كما  
يقول المعرى: «وتقول الأخرى: اتدرى من أنا يا على بن منصور أنا توفيق  
السوداء التى كانت تخدم فى دار العلم ببغداد على زمان ابن منصور محمد  
بن على الخازن وكنت أخرج الكتب الى النساخ» (والخازن هو أمين مكتبة)،  
فيجيبها ابن القارح: «لا اله الا الله، لقد كنت سوداء فصرت أنصع من  
الكافور» وارتداد البشر فى الجنة إلى حالة الشباب الدائم واكتساؤهم  
بالجمال المتلاشي رغم دمامتهم الأولى ليس له سند فى ابن عباس ولا فى  
المصادر الإسلامية المعتمدة لقصة المعراج ونظير هذا فى الآداب القديمة هو  
ماحدث لأوديسيوس ورجاله فى نعيم الحورية كيركا وحورها: حين ارتدوا  
جميعا إلى الشباب الدائم وإلى الفتوة الفارعة بفضل شراب العشب  
السحري «مولى» وهو أيضا مما ورد فى «الأعمال والأيام» لهيسود وهو  
أيضا مما وصفه أرسطوفانيس فى «الضفادع» حيث نجد كوراس الصوفية  
فى الآخرة يبتهلون لباكوس رب الخضرة والتجدد أن يردهم إلى الشباب من  
جديد. وربما كان وصف المعرى لتجدد الشباب والجمال فى الجنة تصورا  
أدبيا للحديث الشريف متأثرا بأوصاف القدماء.

٥ - فى جنة المعرى مدن ليست كمدائن الجنة، ولا عليها النور  
الشعشعانى وهى ذات «أنحال» أى مخازن للمطر «وعماليل» أى أجم مظلم

كثيف الشجر. ونعرف أن هذه جنة العفاريث الذين آمنوا. ويلتقي ابن القارح بأحدهما وكنيته أبو هدرش فيقول: يا أبا هدرش. مالي أراك أشيب وأهل الجنة شباب؟ فيقول: إن الإنس أكرموا بذلك وأحرمتاه، لأننا أعطينا الحولة في الدار الماضية فكان أحدنا إن شاء صار عصفورا وإن شاء صار حمامة فمنعنا التصور في الدار الآخرة، وتركنا على خلقنا لا يتغير، وعوض بنو آدم كونهم فيما حسن من الصور. وكان قاتل الانس يقول في الدار الذاهبة: أعطينا الحيلة، وأعطى الجن الحولة.

هذه التشكيلات أو التحولات أو التصورات شيء مألوف في الفلولكلور العربى وفى الآداب الشعبية وهى عنصر هام فى أعمال مثل «الف ليلة ليلة» وما شاكلها، وهو محور «التحولات» أو «التشكلات» لا وفيد، أو ما يسمى «الميتامورفوز». والمعربى لم يكن بحاجة إلى الذهاب إلى أوفيد ليتعلم شيئا عن «الحولة» أو التصور كما يسميه المعربى ولكن بعض التفاصيل فى «رسالة الغفران» تبث حقا على الاشتباه فى أنه كان مطلعاً على بعض المصائر الأجنبية إلى جانب اطلاعه على قصص الحولة أو التصور فى التراث العربى.

٦ - خذ مثلاً فكرة النساء البجع فى جنة المعربى: «ويمر رف من أوز الجنة، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ويقف وقوف منتظر لأمـر - ومن شأن طير الجنة أن يتكلم - فيقول: ما شأنكن؟ فيقلن: الهمنا أن نسقط فى هذه الروضة فنغنى فيها لمن شرب. فيقول: على بركة الله القدير. فينتفضن فيصرن جوارى كواعب يرفلن فى وشى الجنة ويعد أن يغنى البجع لابن القارح ميمية المخمل السعدى التى كانت تغنيها القيان فى القاهرة وفى بغداد فى زمانه يقول: فتبارك الله القدوس. نقل هؤلاء المسمعات من زى ريات الاجنحة إلى زى الاكفال المترجمة، ثم الهمهن بالحكمة حفظ اشعار لم تمرر قبل بمسامعهن، فجنن بها متقنة، محمولة على الطرائق ملحنة.

٧ - وخذ مثلاً فكرة النساء الشجر وهى مثل النساء البجع للمغنيات فى الجنة ففى جنة المعربى يقود ملاك ابن القارح فى رياض الجنة.

«فيجئ به إلى حدائق لا يعرف كنهها إلا الله فيقول الملك: خذ ثمرة من ذا الثمر فأكسرها فلن هذا الشجر يعرف بشجر الحور»

«فيأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان» وأشجار الحور بالذات هي وأشجار الصفصاف، من دون سائر الأشجار كانت في الأدب اليوناني من «أوديسا» هوميروس إلى الكاتب الساخر لوسيان (١٢٥ - ٢٠٠ ميلادية) هي الأشجار المميزة للعالم الآخر. ولوسيان بالذات لأنه كان سوريا يكتب باليونانية كان واسع الشهرة عظيم الأثر في الشرق لأنه كان بمثابة نقطة التقاء الشرق بحضارة الاغريق، وقد كان لوسيان متخصصا في الكتابة عن زيارته للعالم الآخر بأسلوب كله سخرية وبعبارة ومن أمثاله ما كتبه في مقطوعته التي يسميها «البجع والعنبر»

هذا بعض ما قاله لوسيان عن نهر الاردان أو الوردان أو الاردينواس وما شاع عنه في العالم القديم إنه كانت تسكنه نساء تحولن إلى أشجار الحور التي تنزف دموع العنبر وفتيان تحولوا إلى بجع يغنى أعذب الغناء. وهو نهر أسطوري قيل إن في مصبه جزرا من الاليكتريد أي العنبر أو الكهرمان وقد تحدث عنه هيسيود في «أنساب الآلهة» أو «الثيوجونيا» البيت ٣٢٨ حديثه عن نهر له وجود حقيقي. وكانت اليونان تقول أولا أن مكانه غير معروف في أقصى الشمال من أوروبا أو في أقصى الغرب منها وأنه يصب في المحيط الشمالي. وقد شك في وجوده المؤرخ هيرودوت (٣ - ١١٥) والجغرافي استرابو (٥ - ٢١٥)، وظنه أسخيلوس في أسبانيا ولكن بلييني (٣٧ - ٢٢) زعم أنه هو نهر الرون، ثم نقل محله أخيرا إلى نهر البو في الأدب الروماني. أما عن غناء البجع أو أوز الجنة، وهو ما لم يرد في المصادر الإسلامية، فقد وصفه المعري بقوله:

«فإذا تيقن لها حذاقة وعرف منها بالعود لباقه، هلل وكبر وأطال حمد ربه واعتبر وقال ويحك ألم تكوني الساعة أوزة طائرة والله خلقك مهدية لا حائرة؟ فمن أين لك هذا العلم، كأنك لجذب النفس حلم أي صديق لو نشأت بين معبد وابن سريج لما هجت السامع بهذا المهيج فكيف نفضت بله أوز وهزرت إلى الطرب هذا الهز؟

٨ - النساء الحيات. ورد في المصادر الإسلامية أن في الجنة أنواعا من الحيوان يستخدم في وصفها اسم الجنس وهو «الاتعام» دون تخصيص كما

جاء فى التنزيل وفى ابن عباس رضى الله عنه وذكر المعرى ألوانا عديدة من الحيوان والطيور فى ألفردوس خصصها كلها بالاسم .

منها خيل الجنة ومنها الاسد ومنها الذئب ومنها الطيور بالذات الطواويس والدجاج والبط وكل هذه تفاصيل يمكن أن ينسج منها الخصوصيات على العموميات لأنها من مالوف الحيوان ولكن وصف المعرى للحيات فى الجنة يدفعنا دفعا إلى افتراض اطلاعه على مصادر اجنبية والحية ليست غريبة على ألفردوس، فقد كانت فى الجنة الاولى وقد لعبت دورا فى غواية آدم وحواء فى التوراة ولكن الحية فى المعرى من طراز آخر. قال المعرى: «ثم يضرب سائرا فى ألفردوس فإذا هو بروضة مونة، وإذا بحيات يلعبن ويتماقلن ويتخاففن ويتثاقلن، فيقول لا اله الا الله وما تصنع حية فى الجنة فينطقها الله . جلت عظمتة . بعد ما ألهمها المعرفة بهاجس الخلد فتقول: أما سمعت فى عمرك بذات الصفا الوافية لصاحب ما وفى؟ وإلى هنا نستطيع أن نفترض أن المعرى كان يجتهد داخل إطار التراث الشرقى المألوف الذى يقرن الحية بالحكمة.

ولكن حين نسمع حية المعرى تتشد الشعر فى ألفردوس، وتدعوه للبقاء معها والاستمتاع واللذة فلا بد أن نفكر فى شئ آخر.

فحية المعرى إذن ليست بالحية المألوفة وإنما هى غانية تصورت فى حية أو حية تتصور فى صورة غانية. هى كالغادة لاميا التى روت أساطير اليونان أنها كانت ملكة على ليبيا، وإن زيوس كبير الالهة عشقها واختصها وحدها بالقدرة على أن تخلع عينيها وتردهما إلى مكانهما كلما أرادت وقد أنجبت منه أطفالا عبيدين، ولكن هيرا الفيور، زوجة زيوس، فتكت بجميع أطفالها لتنتقم منها فلم ينج منهم إلا سكيلا، فجن جنون لاميا وتحولت إلى حية ضارية فتفك بكل من تلقاه من أطفال. وأصبحت لاميا واحدة من الامبوزات، وهن جنيات كن يتشكلن فى كل صورة واشتهر عنها أنها كانت تتشكل فى صورة الغادة الفاتنة التى تسحر الفتيان بجمالها وتستدرجهن إلى فراشها ثم تمتص دماثهم وهم نيام. وبما أشتهر عن لاميا أنها كانت تستطيع أن تهب عينيها للاباطال والحكماء والشعراء ليكتسبوا ببصرها الرؤية الخارقة ثم تفك بهم بعد أن تستدرجهن الى فراشها...

فالنساء الحيات إنن لا وجود لهن فى التراث الإسلامى كالنساء الاشجار أو النساء البجع ولم تكن الحية هى الحورية الوحيدة فى جنة المعرى القادرة على التشكل أو التحول أو الحولة كما يسميها المعرى أو اليتامورفوز كما تسمى فى التراث اليونانى والرومانى فكل من فى جنته من حور وجنيات قادرات على هذه الحولة. فابن القارح يلتقى بحورية فاتنة فى الفريوس، ولكنه يراها نحيلة أكثر مما ينبغى فإذا هى تستوى أمامه ثقيلة الازداف وفق مايشتهى: «ويخطر فى نفسه وهو ساجد، أن تلك الجارية - على حسننها - ضاوية، فيرفع رأسه من السجود وقد صار من ورائها ردف يضاهى كئناس عالج فيها من قدرة الله اللطيف الخبير... فيقال له:

أنت مخير فى تكوين هذه الجارية كما تشاء، فيقتصر من ذلك على الارادة بمعنى آخر أن الفكر أو الارادة والامانى وحدها كافية فى الفريوس لتحقيق ما لا سبيل إلى تحقيقه. ومن يقرأ رحلة أرسطوفانيس للعالم الآخر فى «الضفادع» لا يستطيع أن ينسى ذلك المشهد الذى سخر فيه سيد الكوميديا من تشكل الحورية أمبوراً أمام عيني ديونيزوس على عكس ما كانت نفسه تشتهى، فهو يريد لها بنتاً جميلة ليقبلها فإذا هى تارة حية وتارة عنزة الخ...

٩ - يحدثنا المعرى أن من أشجار الجنة شجر الصفصاف بالذات، وهو مالم يرد فى المصادر الإسلامية على هذا التحديد.

١٠ - فى حديث المعرى عن الحور المغنيات فى الجنة يحدثنا عن المغنيتين اللتين اشتهرتا فى الجاهلية الأولى أيام سكن العماليق مكة قبل العرب وهو يحدثنا عنهما بطريقة تذكرنا بحوريتى سيرينا فى «الأوبيسا» من أن جمال غنائهما يشغل البطل ورفاقه عن واجبه المقدس.

ثم إن المعرى يحدثنا عن قصة الجرانتين حديثه عن اسطورة من اساطير الأولين ليست لها حقيقة تاريخية، «وجرانتان تغنيانهم لأن الجرانتين فيما قيل - مغنيتان غنتا لو قد عاد عند الجرهمى بمكة، فشغلوا عن الطواف بالبيت.

والمهم فى قصة الجرانتين، إذا نحن تأملنا باطن الشعر، كما يقول لويس عوض، أن بها أثارا من قصة السعى للعودة الى الوطن: فقول الشاعر العربى:

هل تبلغنى ديار قومى      مهرة سيرها تلقيف



(أى سيرها بالقرع) أشبه شئ بقول أوديسيوس: هل تبغنى شواطئ  
ليثاكا سفينة سوداء تتخط بين الجزر والصخور، ويبدو أن صح هذا أن  
العرب كانت تعرف صيغة صحراوية لا بحرية من قصة أوديسيوس ورفاقه  
حيث يشغل البطل عن بلاده بما يصانفه بطريقه من غوايات ومعوقات.  
والجرهمى فى روايات العرب أحد العمالق، وكان سيد مكة نزلت عليه  
جماعة من قوم تطلب السقيا والنجدة من للقط الذى ألم بقومها ولكنها  
أقامت فى قصره فى نعيم ألهاها عن نفسها وقومها فنسيت وطنها وما جاءت  
تبحث عنه ولكن بدلا من السفر على ظهر السفينة نجد السفر هنا على ظهور  
الافراس والمهارى. وأيا كان الأمر فإشارات المعرى إلى المومس الشهيرة  
شبرين صاحبة كسرى التى تشبه الكأس النجسة تغسل وتملا بأفخر النبيذ  
فيقبل عليها كل الغنماء بشراهة، إشارات تحتاج إلى مزيد من التحقيق  
بسبب تواتر اسم سيرينا أو كيرينا فى الأدب اليونانى على أنها النموذج  
الأشهر للبغى المتمرس فى إرضاء الرجال كما جاء فى «الضفادع»  
لأرسطوفان.

أضف إلى ذلك، أن فى جنة المعرى مشاهد وأشياء أخرى كثيرة لم يرد  
لها ذكر فى المصادر الإسلامية كوصفة للصيد والقنص فى الفريوس الذى  
اشترك فيه ابن القارح مع عدى بن زيد العبادى ومع أبى ذؤيب الهزلى أو  
وصفه للمائب فى الجنة «فتوضع الخون من الذهب والفواتير من اللجين»  
على الجملة فهى تذكرنا بالمائب التى أقيمت لأوديسيوس ورفاقه فى قصر  
الحرورية كيركا ذات الغدائر المجدولة. ثم هناك صورة الحور يعملن بالرحى  
«فرحى بر ورهى من عسجد وأرحاء لم يرى أهل العاجلة شيئا من شكل  
جواهرهن».

هذا هو الموضوع الذى بحثه الدكتور لويس عوض وقامت من حوله هذه  
المعركة الشرسة. وقد حاولت أن أضع خلاصته الركزة أمام القارئ لكى  
يكون على بينة من الأمر فأتنا اعتبر القارئ طرفا فى هذه المعركة سواء أراد  
أو لم يرد والأسباب لم يأتى أو أن نذكرها بعد فالدكتور لويس عوض أوضح  
فى مقالته أنه يدرس موضوع ادب الآخرة وأوضح أيضا أن هذه الفكرة فكرة

ثبتت عند ترجمة «كوميديا الضفادع» لأرسطوفانيس عام ١٩٦٤ فذكرته «برسالة الغفران» للمعري ورأى أن الموضوع ينتمى أنن لقرع هام من فروع الدراسات النقدية هو الأدب المقارن.. وهكذا بدأ الرجل من أولى البدايات في هوميروس وهسيود وأرسطوفانيس ولوسيان حتى وصل إلى أبى العلاء المعري والسؤال الآن.. أين الخطأ في هذا المنهج وهو منهج معروف في الأدب المقارن؟ لم يوضح الأستاذ شاكر هذا بل لم يشير إلى هذا الأمر واكتفى بالقول بأن لويس قد أخفى هدف البحث وهو أبى العلاء المعري ورسالة الغفران حتى المقالة الخامسة ثم قال كما سبق أن أوضحت أنه يعرف المنهج كما يريد هو لا كما يريد لويس عوض. هذه نقطة أما الثانية فإن نقده إقتصر على نفيه لخبر زيارة المعري لدير الفاروس أو إهتمام المعري بمحاولات الفاطميين السيطرة على حلب أو إهتمامه بعقيدتهم ثم نفى علاقته بالزهري وغيره من رجال الدولة وهو يحدد هذه المثالب بكلماته:

١- ادعى منهجا... في براسه الغفران وتاريخ شيخ المعرة.. فاتضح أنه يجهل منهج الدراسات الأدبية جهلا تاماً

٢- أثبت أنه قرأ نصاً من كتاب واحد هو كتاب الدكتور طه حسين، ولم يقرأه قط في غير هذا الكتاب.. ومع ذلك فهو إنما قرأ أسطرا كالمهوف وترك ما بعدها من الأسطر وهي التي فيها نقد الدكتور طه لهذا النص نفسه.

٣- ادعى في كلامه أنه قرأ كتاباً بأعيانها وهو في الحقيقة خطاف جرى يتكئ على كتاب الدكتور طه وحده بلا بصر ولا فهم. لم يقرأ شيئاً قط من آثار شيخ المعرة

ثم يتهمه بانعدام الإحساس باللغة العربية وأنه أجنبى عنها وأنه ذكر عن شيخ المعرة آكانيباً وأهاماً لا أصل لها إلا في خيالاته وسماذيره - (أباطيل واسمار ص ١٣٦ - ٢٨) ووضح من هذا التحديد لاتهامات الأستاذ محمود شاكر أنه لم يدخل إلى صلب الموضوع ولم يشير إلى هذا الفرز الواضح الذي قدمه الدكتور لويس عوض للعناصر غير الإسلامية في «رسالة الغفران» .

ولم يقل لنا أين يوجد التزييف فى هذه الدراسة المقارنة و أين يوجد التشكيك فى الدين أو فى تاريخ الامة وهو يؤكد على التاريخ وقرائنه.. ثم يؤكد على أن المعالم العامة للجنة وللجسيم كما صورها المعرى تطابق بغير شك ما ورد فى التنزيل الحكيم أولا وفى ابن عباس ثانيا وفى المصادر الإسلامية بوجه عام ثالثا « . (على هامش الغفران ص ١١٨) وبنفس الوضوح يفترض أن المعرى كان مثقفاً فى تراث اليونانية القديمة شنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء عصره، وأنه يشتبه فى أنه قرأ هوميروس وأرسطوفانيس ولوسيان إما فى لغتهم الأصلية أو فى ترجمات عربية مفقودة. وإذا كان هذا الافتراض غير مقنع فعلى ناقد لويس عوض أن يمسك هذه العناصر والمكونات واحدة بعد الأخرى ليدلنا على مصدرها الحقيقى إذا لم تكن إغريقية.. وهذا هو الأسلوب المنهجى المعروف فى النقد المقارن. لكن الأستاذ محمود شاكر وجماعته تركوا هذا العمل الضخم.. وهو أول محاولة تضع «رسالة الغفران» والمعرى على مستوى واحد مع عمالقة الأدب والتراث الأوروبى.. ترك كل هذا واكتفى كما قال بنقد عمود واحد فى جريدة «الأهرام» التى نشرت المقالات.. وبلغه الأستاذ شاكر نضعها أمام القراء كما فى المقال الذى وجهه للأهرام يطالبه فيه بمنع لويس عوض من الكتابة وخلعه من وظيفته كمستشار ثقافى للجريدة، قال:

«ولتعلم صحيفة الاهرام أن هذا البلاء كله. إستخرجته من اقل من عمود واحد من اثنين وسبعين عموداً نشرها فى تسعة أعداد من صحيفتها الأدبية. وإنى التزمت فيه غاية الحذر حتى لا أخرج عن حدود الدراسات الأدبية، أفليس هذا كافياً فى أن يحمل صحيفة الاهرام على البرامة من هذا العيب بالأدب ومن هذه المخزقة باسم الدراسة الأدبية، ومن هذه (اللغوصة) فى اللغة والبيان، وهما اشرف ما أوتى الإنسان ؟ وإذا لم تفعل ذلك إحتراماً لمنزلتها عند الناس ألم يكن حقاً عليها أن تفعله من أجل قرائنها، الذين خدعهم هذا الرجل باللقب الذى يحمله، ويمعونة صحيفة الاهرام حين إختارته مستشاراً ثقافياً لمؤسستها ورفعته من مغمور مجهول لا يبالى به أحد، إلى

شهرة تسرى حيث صارت صحيفة الأهرام ؟ أليس من حق القراء عليها أن تحميمهم من هذا التضليل المؤذي ؟ (أباطيل وأسماص ص ١٣٩).

لقد ترك الأستاذ محمود شاكر هذه المقارنة الخصبية لعناصر «رسالة الغفران» لم يقربها ولم يقض في أمرها بشيء واعتبرها شيئاً غير موجود ثم وجه إلى الأهرام مطالبه المذكورة أعلاه.. بل إن الأمر وصل إلى حد أبعد في الإنكار.. إذ سبق له أن قرر تجريد لويس عوض من درجة الدكتوراه قائلاً: (وعلى القارئ أن يلاحظ أن الأقواس من صنع الأستاذ شاكر)

«وكان الشيخ (المعري) لم يكفه ما لقي من هذا كله وهو حي يحس ويتألم، حتى يخرج عليه، بعد دهور من مماته «تركبولي» محترق، (والتركبولي، هو رأس رماة الأفرنج باليونانية) ليعبث هو أيضاً في رمة الشيخ، وفي أدبه، وفي علمه، لا يردعه شيء من الضرب المتخفن بقنطارته (وهو الرمح الثقيل باليونانية، وكل الألفاظ اليونانية التي استعملتها كانت معروفة للمسلمين زمن الصليبية) ليشطب صورته ويزيدها تشويهاً (يشطبه، يقطعه ويمزقه، وهو الذي يقال بعامية مصر: يشضب) ثم لا يقنع بهذا حتى يتناول العصر كله برجاله، وأفكاره، وأحداثه وأحواله بوجه عام، كما يقول الدكتور، فيشطبه تشطيباً، ضريباً، يميناً وشمالاً، بيد قاسية، كان فيها ضغينة ثلاثة عشر قرناً، ظلت دفينة مستكنة، ثم هاجت فجأة هياج المرة السوداء (و «المرة السوداء»، بكسر الميم، مزاج من أمثلة البدن، يسأل عنه الأطباء» (أباطيل وأسماص ص ٨٩).

وبعد أن عدد مثالبه قرر وهو يقول:

«كيف استحل بعد ذلك لنفسى أن ألحق باسمه لفظ «دكتور» لا ولا كرامة، إن استحل ذلك تنزيهاً لهذا اللقب من الابتذال، وحماية للنسب من التفرير، واستنكافاً أن أغمس مداد قلبي في كذب مفضوح يعين على تغفل القراء. وكنت أظنه واجباً قديماً على جامعاتنا أن تعيد النظر في هذه الاجازات التي تمنحها بعض جامعات الدول الكبرى

اليوم، لبعض من يثبت الاختبار أنهم بخلاء: ما هي هذه الاجازات؟ وكيف منحت؟ وإن تمنع؟ وعلى أى أساس؟ (أباطيل وأسمار ص ٩٦) (٣٨).

بهذا وغيره كثير أخرجنا الاستاذ شاكر من «رسالة الغفران» الى مسائل أخرى عديدة ومتباعدة.. واضطرونا أن نترك الادب المقارن لننتكلم عن العمامة وعمود الشعر وعن عملاء المبشرين.. أقول أخذنا من المقارنة إلى المفارقة.. فالى هناك لتتابع حديثه الشيق..

---

(٣٨) هناك خلاف منهجي لا شك فيه، وهو خلاف يرتبط بنظرة كل من الكاتبين إلى الثقافة: فلويس عوض يؤمن بوحدة الثقافة العالمية ووحدة التراث الروحي للإنسانية جمعاء، ومن ثم كان بحثه عن السمات المشتركة والقيم المشتركة في الآثار الأدبية في كل اللغات القديمة والحديثة. وهذا الأمر يرفضه شاكر رفضاً مطلقاً على أساس الإيمان بخصوصية كل ثقافة وارتباطها الوثيق بين الأمة فلا يمكن أن توجد ثقافة عالمية طالما لا توجد ديانة عالمية. ومن ثم فإن دراسة للادب العربي تقوم على أساس خصوصية الثقافة العربية المرتبطة بالدين الإسلامي.

وعلى منهج يعتمد على التوثيق والاستناد في رواية الأخبار والنصوص القديمة وقد طبقه شاكر باقتدار في نقده لخبر دير الفاروس وبعض أبيات الشعر التي نقلها لويس عوض وكان ينبغي عليه أن يكمل ما بدأه بمناقشة لويس عوض فيما قاله عن رسالة الغفران وفي رأى أنه لو فعل ذلك لقدم لدراسة المعرى أجل خدمة وشجع على دراسة هذا الأثر الأدبي الخالد وفهمه في ضوء منهجه الخاص بالتفوق. وهو منهج مفيد جداً في تحصيل كل دارس للادب المقارن من التلاق في الخطأ أو الاسراف في إطلاق الأحكام. ومن ثم فهو منهج لازم لكل باحث جاد في أمور الثقافة عموماً. لكنه لا يكفي وحده ولا يفي عن منهج للمقارنة الذي طبقه الدكتور لويس عوض.

لكن الخطر يكمن في دعوة الاكتفاء الذاتي أو التفتيق الذاتي داخل الثقافة القومية بدعوى الخوف أو التماهي بدعوى أن ماعتنا شيء لم تعرفه الشعوب أو الأمم الأخرى.

(لزيد من المعرفة لراجع كتاب «شاكر ومفهومه للاتصال القومية» تأليف نسيم مجلي)

## ٤ - الكوميديا الالهية ورسالة الغفران

لا يمكن لنا أن ننتقل إلى المفارقة التي صنعها الاستاذ محمود محمد شاكر، قبل أن نكمل هذه المناقشة النقدية بتناول آخر نقطة متعلقة برسالة الغفران. فقد زعم الدكتور لويس عوض أن «أكبر مؤثرين في بناء «الكوميديا الالهية» كان بحسب الترتيب في الأهمية هما: قصة المعراج أولاً و«رسالة الغفران» ثانياً، وقد رأينا أن «قصة المعراج» كانت في متناول دانتي في ترجماتها الأوربية، وليس يستبعد أن «رسالة الغفران» كانت أيضاً في متناول يده في ترجمة لاتينية ضائعة لأن وجه الشبه بينها وبين «الكوميديا الالهية» أوضح ما يمكن أن ينسب إلى محض المصادفة أو توارد الخواطر بين الشعراء..»

- ثم يحدد نقاط التشابه على الوجه التالي:

إن وصف دانتي لطبقات الجحيم التسع التي تنتهي عند مركز الأرض غير مألوف في التراث المسيحي في تصور الجحيم ولكن دانتي أخذه من قصة المعراج في التراث الاسلامي مع بعض الاختلاف في التفاصيل عن المصادر الاسلامية الاصلية.

١ - فتقسيم الارضين إلى سبع مثل تقسيم السموات إلى سبع ثابت في التنزيل الحكيم وفي ابن عباس الذي ذكر في حديث المعراج إن مكان الجحيم في الأرض السابعة.

هذا التقسيم أخذه دانتي عن التراث الاسلامي، ولكنه جعل السموات تسعاً من فوقها «الامبيريوم» حيث عرش الله وجعل طبقات الجحيم تسعاً تنتهي في مركز الأرض حيث ابليس مقيم. وحتى التقسيم التساعي بدلا من التقسيم السباعي نجده في قصة المعراج المترجمة إلى اللاتينية والفرنسية

فى تاريخ كان يمكن دانتي من الاطلاع عليها وربما كان التقسيم التسامى قد جاء تحت تأثير اقلوطين وفرغوريوس ومدرسة الافلاطونية الحديثة بعامة لانها كانت مبنية على التواسيع والتاسوعات وهى الدوائر التسع التى يتألف منها الوجود ومركزها النور الأمثل تخفف نورانيته وتمتزج بالظلال كلما ابتعدنا فى تسلسل الدوائر عن مركز الاشعاع ودانتي يسمى خازن النار ميتوس بدلا من مالك.

٢ - كذلك أخذ دانتي من التراث الاسلامى فكرة تصنيف المذنبين فى مختلف طبقات الجحيم بنسبة فظاعة شرورهم.

٣ - ليس فى قصة المعراج فى أى نص من نصوصها ذكر لاشخاص محددين بالذات فى الجنة فيما خلا بعض الانبياء والملائكة المعروفين بأسمائهم فهؤلاء نجدهم فى النعيم معينين بأشخاصهم كذلك الحال فى الجحيم لا ذكر إلا لعزرائيل ملك الموت ومالك خازن النار . وإنما فى قصة المعراج وصف لأهل النعيم وأهل الجحيم. وفكرة التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين بالذات ممن عرفهم صاحب الرؤيا فى الدنيا أو سمع بأخبارهم وأعمالهم فكرة نجدها قوام «رسالة الغفران» وقوام «الكوميديا الالهية» معا وهذا ما يوحى بأن دانتي قد أطلع على صيغة ما من كتاب المعرى مترجمة أو ملخصة.

كذلك توحى بعض معالم «الكوميديا الالهية» بمعرفة دانتي «برسالة الغفران» فإذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعرى مع الشعراء فى الجنة، وإذا نحن تأملنا الهيكل العام فى «الكوميديا الالهية» وجدناه يقوم على محاورات دانتي مع القديسين وفلاسفة الدين، فالهيكل واحد والمنهج متشابه رغم اختلاف مقصد الشعاعين. بل أن وقوف دانتي حين بلوغه سماء العنبر أمام بطرس حامل مفاتيح الفردوس فى المسيحية ثم أمام يعقوب ويوحنا وامتحانهم اياه فى مبادئ العقيدة لمعرفة مدى ايمانه واجازة دخوله الفردوس يذكرنا بوقوف ابن القارح أمام رضوان خازن الجنة ومثوله أمام حمزة وعلى بن أبى طالب ليناقدش فى دينه قبل دخوله الجنة، وهو موقف لا وجود لشبيه له فى قصة المعراج فلا يستبعد أن

يكون دانتى قد اقتبسه من «رسالة الغفران» كذلك لم يرد فى ابن عباس نكر لارحاء المسجد والاحجار الكريمة التى تدور فى الفريوس دوران الافلاك وهذه الارحاء الموصوفة وصفا جميلا فى «رسالة الغفران»، نجدها فى دانتى «موتيفا» متكررا، حيث نرى ملائكة النور تتكون منها دائرة وتدور حول نفسها دوران الرحى السريعة.

ومن الواضح أن الدكتور صلاح فضل فى كتابه يؤيد وجود هذا التأثير لرسالة الغفران فى الكوميديا الالهية حيث يقول :

« فنحن أمام رحلة للعالم الآخر تتميز بخلوها من الضوايق والمعجزات التى تحفل بها روايات الاسراء والمعراج عادة، فباستثناء الفكرة الاساسية للرحلة - التى تقع فى نطاق المعجزات تمضى الحوادث بعد ذلك على نسق اقرب ما يكون إلى منطق الحياة المألوف. فالمسافر عند أبى العلاء ليس نبيا ولا وليا ولا من كبار الابطال، ولكنه مجرد انسان عادى يقترب الذنوب ويسعى فى الأرض، مثله فى ذلك مثل بطل دانتى... وكذلك بقية الشخصيات... وعلى هذا فإن الخاصية الإنسانية الواقعية الأرضية فى الكوميديا الالهية تجد سابقتها الأدبية عند شاعر المعرة العربى» (٣٩)

«وبينما ملا أبو العلاء حجرات الفريوس وكهوف الجحيم بعدد ضخم من الرجال والنساء المسلمين والمسيحيين والجاهليين الشرفاء والوضعاء الاغنياء والفقراء، والشباب والشيخوخ، لكنهم جميعا تقريبا ابناء وشعراء وعلماء، لأن هدفه الرئيسى من رحلته كان هو اجراء لون من النقد الأدبى واللغوى، «فجميع شخصيات المعرى تقريبا واقعية تماما ومن الثابت أنها كانت موجودة تاريخيا ومشهورة فى الألب العربى بأكملها... وغالبا ما تجد اشارة إلى واقعة فى حياتهم الخاصة تتصل بفضاائلهم أو ذنوبهم أو فقرة من اشعارهم توضح المصير الذى انتهوا إليه فى العالم الآخر». «ويتميز المعيار الذى يعتمد عليه

---

(٣٩) تأثير الثقافة الاسلامية فى الكوميديا الالهية ص ٧٢ - ٧٣ .



المؤلف لوضع شخصياته فى الجنة أو فى النار بالسعة والرحمة واللفظ وتحرر النظرة، مما كان يصطدم بلا شك بمنظور الفقهاء الذين يرون فى دخول أناس معروفين بفسوقهم أو كفرهم الجنة زينة لا تغتفر، فالمعرى اذن كان يحتكم إلى ميوله وأهوائه الأدبية ليسلم بعض الأرواح إلى الجنة أو النار كما يتراخى له شامتا فيهم أو أسف عليهم.

ويرى د. صلاح فضل أن هذه الوسائل الفنية قد استخدمها دانتي أيضا لخطئه الأشد طموحا وأبعد مدى مما رأيناه عند المعرى. اذ تجاوز الحدود الأدبية البحتة التى وقف عندها المعرى ليضع فى نفس الأطار أسطورة أعظم وأثرى فى تفاصيلها ودلالاتها. اذ تتضمن رؤية المؤلف للكون والوجود، ولا تقتصر على الأفكار اللغوية والأدبية، بل تشمل جملة معارفه وعلوم عصره، فالكوميديا الإلهية فى واقع الأمر تعد موسوعة هائلة لجميع علوم العصر الوسيط، واستعارتها التعليمية هى فى نفس الوقت مجاز خلقى وسياسى ودينى، وبهذا فهى تعتبر رسالة جامعة تتعرض لتاريخ البشرية عموما ولما كانت عليه إيطاليا والإمبراطورية المسيحية فى القرن الثالث عشر على وجه الخصوص ومن هنا كان عدد شخصيات دانتي أكبر تنوعا لأن الطبقات الأدبية عند المعرى حلت محلها طبقات اجتماعية عند دانتي، فشخصياته الأسطورية والتاريخية تنتمى إلى جميع المستويات وقد صورت كلها بطريقة واقعية حية. (٤٠).

والدكتور صلاح فضل شأنه شأن الدكتور لويس عوض يعتمد على ما استخلصه أسين بالاثيوس حيث يقول:

«أما المجموعة الثانية التى حللها «أسين بالاثيوس» فتتكون من بعض الأعمال الأدبية والنصوص الصوفية، أهمها «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى، وفصل من موسوعة ابن عربى الكبرى «الفتوحات المكية» بعنوان «كيمياء السعادة» يحكى فيه قصة مجازية عن معراج بعض المريدين والفلاسفة.

---

(٤٠) نفس المرجع ص ٧٤ - ٧٥ .

وبالرغم من أن بعض النصوص لم يثبت حتى الآن أنها قد ترجمت بصفة مباشرة إلى اللغات الأوربية إلا أن الباحث يلتمس أدلة عديدة وبراهين مختلفة على توافقها في المحتوى مع كثير من ملامح «الكوميديا الإلهية» مما يعتبر دليلا موضوعيا على التأثير غير المباشر يمكن الاعتماد على مشروعيته ريثما يقوم دليل تاريخي ثابت وهذا قريب مما يسمى الآن منهج «التقاطع الثقافي» في المقارنات المعاصرة. ويعززه أيضا أن دراسة هذه النصوص تكشف عن علاقتها بالفكر المسيحي وتأثيرها فيه مما كان له صدهاء عند دانتي<sup>(٤١)</sup>.

ولكن الجدل حول هذه المسألة لا ينتهي. فهناك باحث آخر هو الدكتور غبريال وهبة الذي اهتم بدراسة الكوميديا الإلهية وتأثيرها على الفنون التشكيلية في عصر النهضة.. يقول في كتابه عن «دانتي والكوميديا الإلهية»<sup>(٤٢)</sup>.

«وإذا انتقلنا إلى المصادر العربية والإسلامية في الكوميديا الإلهية فإنها قضية كانت في الأصل اجتهادا من مستشرق أسباني هو ميغيل أسين بلاثيوس طلع به على الناس في كتابه المطبوع بالاسبانية بعنوان: «فلسفة الحشر والنشر الإسلامية في الكوميديا الإلهية» عام ١٩١٩ حيث لخص رسالة الغفران لأبي العلاء المعري وقارن بينها وبين كوميديا دانتي. وقال أنه من المحتمل أن برونيو لاتيني، أستاذ دانتي وصديقه، الذي تنقل بين قشتالة وفلورنسا قد حمل إلى دانتي بعض المعلومات الشفوية أو الخطية عن وصف الإسلام والمسلمين للحياة الأخرى». ثم يورد غبريال وهبة من الآراء والبراهين ما يحاول أن يحدض به رأي بلاثيوس ولويس عوض على السواء مبتدئا بالآتي:

ويقول مصطفى آل عيال في كتابه «دانتي» إن المستشرق بروكلمن، وفؤاد أفرام البستاني في دراسة له نشرت في بيروت عام ١٩٥١، قد جردا أبا العلاء من كل أسبقية كميّدة لهذا اللون من الأدب الذي جاء في «رسالة الغفران». فهناك كاتب أنبلسي يدعى ابن شهيد (٩٩٢ - ١٠٢٤) قد سبق المعري بتسع سنوات على الأقل برسالة التوايع والزوايع التي ألفها نثرا

(٤١) نفس المرجع ص ٤٨ .

(٤٢) نفس المرجع ص ٨٥ .

مسجعا . فالزوابع هي الجان التي تلهم الشعراء شعريهم أو أحسنه والتوابع هي الجنيات اللاتي يتعشقن الشعراء فيتبعنهم أو يضطهدنهم... ولم يبق من هذا الكتاب إلا النزر القليل.. ثم يشير إلى رسالة ابن القارح ويقول «فهذه الرسالة لم تكن لتوضع في تاريخ الأدب العربي لو لم تكن سببا لخلق «رسالة الغفران». فإن الفيلسوف الضرير لم يشأ أن يرد على سائله إلا بعد ما صدر جوابه بقصة رائعة جرت حوادثها في موقف الحشر. فالجنة فالجحيم ووسمها «برسالة الغفران» لكثرة ما تردد فيها ذكر الغفران ومشتقاته وما ورد معناه.

و «رسالة الغفران» نثر مسجع تلتقى في كثير من النقاط برسالة التوابع والزوابع، إلا أنها أرفع منها بدرجات.

أما دوافع دانتي الكبرى إلى وضع الكوميديا فيحدها غبريال وهبة كالآتي:

١ - بياتريش وحب دانتي لها، ووعده في نهاية كتابه «الحياة الجديدة» بأن يقول فيها ما لم يقل مثله محب في حبيبته قط.

٢ - تحقيق أحلامه الفنية في أن يضع لمواطنيه عملا فنيا يكشف عن مواهبه العظيمة المتفوتة، عن سعة معارفه اللاهوتية والفلسفية في الوقت نفسه، ليرى مواطنوه أي فتى أضاعوا ويعلموا أن الإنسان الذي اتهموه بالخيانة وشردوه عن وطنه هو أجدرهم بالكرامة والرفعة.

٣ - للتعطش إلى تحقيق العدالة، ولا سيما أن مأساة تشريده كانت عملا من أعمال الظلم الإنساني فقد شرد كئنه مجرم أو خائن لوطنه، مع أنه كان يعمل لأجل وحدة بلده وحرية وسيادته بكل قواه.

٤ - أراد دانتي أن ينقل لغة الأدب والفن من اللاتينية الكلاسيكية التي كانت سائدة حينذاك، إلى اللهجة الإيطالية. لغة قومه التي دافع عنها دفاعاً حاراً في كتابه «البلاغة العامة» وقد حقق دانتي تلك الأهداف في أن واحد في أجزاء كوميديته الثلاثة... فقد أرضى حبه وقلبه، وخلد حبيبته بياتريس... وبرهن بأعلى بيان على معرفة واسعة وإحاطة وافية بأمور الفلسفة واللاهوت، وعلى خيال شديد الاتساع والانطلاق. وأما العدالة فقد طبقها

بحسب ما أملت عليه عاطفته الوطنية والدينية معاً، فقد زج في الجحيم بكثيرين جداً من معاصريه الذين رأى أنهم يستحقون الجحيم بما أساءوا به إلى وطنهم وإلى قومهم، وبين هؤلاء باباوات وكرادلة ورجال دين كثيرون آخرون، ورفع إلى السماء عدداً آخر من مواطنيه الذين رأى أنهم قد أدوا واجبهم الوطنى والإنسانى فى الحياة، ووضع فى المظهر والليمبو جماعة أخرى ممن رأى أن سيئاتهم ليست من الثقل بحيث تستوجب العذاب الدائم، أولاً تستوجب من صنوف العذاب أكثر من الحرمان من رؤية الله.

وهذا على عكس المعرى الذى كان يكفيه بيت من الشعر هنا أو هناك ليضع صاحبه فى الجنة كما فعل مع ليبدين الابرص أوعدى بن زيد العبادى.

فشعار المعرى هو العفو العام. والاصل فى تسميتها «رسالة الغفران» هو السؤال المتكرر الذى كان يطرحه ابن القارح، وفى نفسه ما فيها من الدهشة كلما التقى شخص فى الجنة وكان يظنه فى الجحيم فيسأله: «بماذا غفر لك؟» ولم يحدث أبداً أى تناول للمعضلات اللاهوتية كما يحدث عند دانتي إذ كان هم ابن القارح أن يتحدث فى المشكلات اللغوية.

والدكتور غبريال وهبة يرفض استنتاج أسين بالاثيوس ويرد عليه فهو يقول:

«بعد زيارة قصيرة إلى الجنة والتي يقيم بها الجان أيضاً، والنظر إلى القصائد المنسوبة اليهم يقصد ابن القارح الجحيم. وقد التقى أثناء سيره على هامش الجنة بأسد وذنوب. ولنتوقف قليلاً لدى هذا الحادث. وذلك أن المستشرق الأسباني ميغيل أسين بالاثيوس تسرع فى حكمه وقال أن هذين الحيوانين ليس إلا الصورة الأصلية للأسد والذئبة اللذين يقطعان الطريق على دانتي فى الغابة المظلمة، لا ليس الأمر كذلك، فالأسد لم يعترض قط طريق ابن القارح. والذئب لم يقطع عليه الطريق ولم يتقدم منه مهاجماً، ولم يشعر ابن القارح بأذى خطر، كما ادعى بالاثيوس حيال الذئب.

هذا وقد ورد فى سفر أرميا الاصحاح الخامس الآية السادسة ما يلى:

«من أجل ذلك يضربهم الأسد من الوعر، نذب المساء يهلكهم. يكمن النمر حول مدنهم. كل من خرج منها يفترس لأن ذنوبهم كثرت. تعاضمت

معاصيهم». فلماذا لا يكون دانتي قد تأثر بتلك الآية، واستوحى الحيوانات الثلاثة منها؟

ويتكئ غبريال وهبة على رأى مصطفى آل عيال الذى يقول ان المعرى قد ألف «رسالة الغفران» ليبرهن على واسع خياله وعظيم قدرته بالعلوم اللسانية واللغوية، وغريب الشعر والالفاظ والمفردات ومعانيها المختلفة، ولم يكن همه العالم الآخر، ولم يعنه تركيب هذا العالم، ولا سيما التركيب المعنوى والخلقى للجنة والجحيم، ولم يهتم بالصراعات التى تاكل بنى البشر تكالبا منهم على حطام الدنيا فى شتى المناحي والميادين. لقد ركز همه فى الشعراء فقط بغريب اليبات.

فى حين أن الكوميديا الالهيه معرض حى للصور الشخصية تبقى فى مخيلتنا أحسن ما يكون النقش. أما عند المعرى فالامر على العكس تماما إذ ليس لأشخاصه وجه بالتعيين يستلقت النظر. إنهم عديمو الحركة الطبيعية، لا يحملوننا على الاصفاء اليهم، ولا الميل للتعرف على نواتهم. انهم مجرد أسماء مرصوفة رصفا، وابن شهيد فاق المعرى بما أضفاه على أشخاصه من الحركة وبعض الميزات.

ويواصل مصطفى آل عيال حديثه قائلا فيها إن الجحيم فى «الكوميديا الالهيه» عبارة عن أنشودة خالدة تنبض كل نامة فيها بأقوى ما تكون الحياة، وذلك لأن المعذبين والمحكوم عليهم بنار جهنم أبدا قد احتفظوا رغم ذلك بجميع مشاعرهم الارضية التى تبدو واضحة فى تعبيرات القوة والقساوة والضعف المتفجرة من أسارير وجوههم.

والجحيم فى «رسالة الغفران» قائم وقائم جدا. ان المعذبين عنده يتلون من الالم ولكن تلك على وتيرة واحدة. وابن القارح يرهقهم بأسئلة لغوية، مما لا يدع لهم الوقت ليتحدثوا عن ماضيهم وأنفسهم.

والمعرى تدفعه سريرته الطيبة أن يتضرع إلى الله ليخفف العذاب عن هؤلاء المذنبين الذين تظلموا بشعار جميلة بدلا من أعمال البر والخير والاحسان. فالحوار عند المعرى انن بسيط لأن أهدافه مركزة كلية فى مسائل لغوية وأدبية.

وقد لخص مصطفى آل عيال رأيه عندما قال: «ونحن بدورنا لا نريد أن ننقص من حق المعري الذي هو في غني عن أن يضاف إلى مجده مجد آخر. كل كاتب كبير له حتما شخصيته الخاصة به، والتي لا يمكن أن تجتازها إلى غيره، وهكذا فالمعري العربي المسلم، ودانتى الإيطالي المسيحي، كلاهما قد تبسط كل حسب طبيعته، بالفكرة التي سبق أن كانت سائدة قبله ألا وهي الرحلة إلى العالم الآخر، حيث يلتقيان بشخصيات لها أهميتها».

أما الدكتور حسن عثمان مترجم الكوميديا الالهية فقد رأى أن الصلة ضعيفة بين دانتى وأبى العلاء المعري في «رسالة الغفران» لاختلاف الطريقتين والمضمون في كل منهما، وأنه إذا كان في «الكوميديا الالهية» أوجه شبه بما سبق دانتى من الأفكار عن عالم ما بعد الموت، فإنها تختلف وتتميز بينها وبين تفصيلاتها ومضمونها وهدفها.

ويقول الدكتور عيسى الناعوري في كتابه «دراسات في الأدب الإيطالي»:

«إن قضية المصادر العربية والإسلامية في الكوميديا الالهية كانت في الأصل اجتهادا من مستشرق أسباني اسمه بالاثيوس، وتحول لدينا إلى نوع من الاعتزاز القومي، نرده عن علم وعن غير علم - وفي الغالب دون أن نكلف أنفسنا عناء الاطلاع والمقارنة ومناقشة النصوص لتثبت من الحقيقة».

ثم يضيف الدكتور الناعوري: «إن الاعتزاز القومي شيء والحقيقة شيء آخر ولا سيما إذا قام الأمر على مجرد اجتهاد لأحد الناس، لم يناقش مناقشة كافية للوصول إلى الحقيقة الخالصة الصافية. ولئن كانت هناك بعض مواطن للتشابه بين الكوميديا الالهية وبعض المصادر العربية والإسلامية. وإذا كان دانتى وثيق الصلة بصديقه وأستاذه برونيتو لاتيني الذي تنقل بين إيطاليا وأسبانيا وفرنسا - ولسنا واثقين ثقة أكيدة من أنه أطلع على شيء من المصادر العربية والإسلامية في تنقلاته هذه - ثم إذا كان كاتشا جيودا جد دانتى، قد حارب في صفوف الصليبيين في بلاد الإسلام، فكل ذلك لا يقوم بليلا على أن دانتى قد أطلع، عن أحد هذين الطريقتين أو سواهما، على قصة الاسراء والمعراج، أو على رسالة الغفران أو على فلسفة محيي الدين بن عربي أو سواه من متصوفة الإسلام، وإنما تظل هذه كلها مجرد شكوك تحتاج إلى دليل. والعبرة هي بالعمل الأدبي نفسه.. في أسلوبه،

وغاياته وقدراته، ومضمونه، ودوافعه. هذه جميعا مختلفة كل الاختلاف عن المصادر التي رأى بالاثيوس أن دانتي قد تأثر بها. وكم نود من صميم قلوبنا أن يكون هذا التأثير حقيقيا، ليكون اعتزازنا القومي به راسخا أكيدا، غير أن الأدباء العرب مثل الأديب المصري حسن عثمان: والأديب الليبي مصطفى آل عيال، والكاتب المصري طه فوزي الذين درسوا النصوص في مصادرها وفي لغاتها الأصلية، لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا التأثير تبينا حقيقيا، ولا استطاعوا أن يقتنعوا بما توصل إليه اجتهاد بالاثيوس وتشيرولي من بعده. وهؤلاء درسوا دانتي في لغته الإيطالية، وأطلعوا على الآثار العربية والإسلامية التي يقال أن دانتي قد تأثر بها، ولكنهم لم يقتنعوا اقتناعا فعليا بذلك، وإنما راعتهم الأصالة في الموضوع وفي الأسلوب، وفي قوة التصور لدى دانتي. أما طه فوزي فقد أثر عدم الإشارة إلى الموضوع في كتابه.

ونعود الآن إلى الدكتور غبريال وهبة حيث يقول: (ص ٩٠) دانتي والكوميديا الإلهية والحقيقة أنه ليس من السهل أن يجزم المرء كما جزم محمد كرد علي، بأن أعمى المعرفة كان معلما لتأبغة إيطاليا في الشعر والخيال. ولا كما أكد إبراهيم المويلحي في مقال له عن الكوميديا الإلهية لدانتي مطلقا رأيه في حسم دون إبداء الأسباب قائلا: ونحن نؤكد أن التراث الشرقي العربي الإسلامي هو الذي خلدها. «ولا كما ذكر الدكتور لويس عوض في مجموعة مقالات له بعنوان: «على هامش الغفران» نشرت في جريدة الاهرام عام ١٩٦٤.

«وافترض د. لويس عوض أن المعري كان مثقفا في تراث اليونان القديمة شأن الكثيرين من أدباء عصره، وأنه قرأ هوميروس وأرسطوفانيس على أقل تقدير في ترجمات عربية ضاعت أو في نصوصها الأصلية. فكما أن أوروبا لم تكن في عزلة عن تراث العالم العربي. كذلك لم يكن العالم العربي في عزلة عن تراث الأوروبيين. وقام د. عوض بعنذ بتلخيص الجحيم والغفران في الكوميديا الإلهية.

وقد لا حظت أن ذلك التلخيص مشوش مهوش به أخطاء فاحشة مثل قوله إن فرجيل كان في حياته من العصاة والله لا يسمح بدخوله الجنة. والحقيقة

أن فرجيليوس كان أثيرا لدى دانتى الذى اعترف بأنه مدين له. وكان ظلا له فى «الكوميديا الالهية» واختير كرمز للحكمة الإنسانية. وقد كتب فى «أناشيد الرعاة» عن مجئ طفل عجيب يعيد العصر الذهبى فاعتبر كنبوءة عن مجئ المسيح».

١ - يقول د. لويس عوض أن خارون (يقصد كارون) ينادى فى الارواح التى ينقلها من الجحيم إلى المطهر بزورقه. وفى هذا خلط كبير بين الجحيم والمطهر. والصحيح أنه بين المدخل والحلقة الأولى من حلقات الجحيم يجرى نهر أكيروننتى. وعند ضفته ينقل كارون الأتمن بقاربه إلى وادى الهاوية الأليم حيث الجحيم بالجانب الآخر.

٢ - يقول د. لويس عوض أن دانتى التقى فى سماء الزهرة بطيف كونيتزا دارومانو. أما الجوهرة اللامعة المجاورة لها فهي طيف حبيبها فولكو أو فولكيت المنسوب إلى مرسيليا التى كانت تعشقه أثناء الحياة. وهذا القول لا أساس له من الصحة. فقد كانت كونيتزا تعشق شاعر التروبادور سورديلو كما هو واضح من تحليل الشخصيات الهامة فى «الكوميديا الالهية». أما فولكو أو فولكيت الذى ذكره د. لويس عوض فلم تكن هناك علاقة حب بينه وبين كونيتزا على الإطلاق. والحقيقة أن فولكيتو دامارسيليا من شعراء التروبادور المشهورين. كان أبنا لأحد تجار جنوة الأثرياء، وقد ترك له ثروة كبيرة. وكان فولكيتو مولعا بحياة الملذات، وتردد على بلاط كل من ريتشارد قلب الأسد، والفونسو الثامن القشتالى ورايموند الخامس كونت تولوز، وبارال فيكونت مارسيليا. وأحب فولكيتو ثلاث نساء: أنيليه زوجة بارال، ولورا أخت بارال، وأودوكسيا زوجة وليم الثامن دى مونبليه. ثم زهد الدنيا وبخل ديرا بنديكا وغادره عام ١٢٠١ ليصبح رئيسا لدير تورونيه ثم عام ١٢٠٥ أسقفا لتولوز. وإذا علمنا أن كونيتزا سرعان ما توفيت بعد عام ١٢٧٩ متجاوزة الثمانية والسبعين، فإنها بذلك لم تكن قد ولدت بعد فى عام ١٢٠١ الأمر الذى يبين استحالة ما ذكره الدكتور لويس عوض عن وجود علاقة عشق بين فولكيتو وكونيتزا فضلا عن أنهما لم يتقابلا أصلا. وقد وضع دانتى شاعر التروبادور فولكيتو فى الفردوس لتوبته، ولأنه وهب نفسه للكنيسة وأصبح يمثل الصلة بين الإنسان والحب الالهى.



٢ - يقول د. لويس عوض أن فكرة دانتي الأساسية عن النعيم، كلفكرته عن الجحيم ليست مأخوذة عن التراث اليوناني الروماني الذي تتقف به ولا عن التراث المسيحي الذي نشأ فيه. ولكن مأخوذة عن التراث الإسلامي الذي درسه وتمثله وانتفع بأهم رموزه. فكوزمولوجيا دانتي تتبع كوزمولوجيا قصة المعراج. وهذا الكلام متناقض فكيف تتقف بالتراث اليوناني الروماني ونشأ في التراث المسيحي ثم أخذ فكرته الأساسية من التراث الإسلامي.

٤ - يقول الدكتور عوض أن السموات في التراث الإسلامي عندها سبع ودانتي جعلها تسعا حيث أن السماء الثامنة هي السماء الدرية أو سماء الكريستال، والتاسعة هي سماء العنبر. ولكنني أقول للدكتور لويس عوض أن فريدوس دانتي يوجد في السماء حيث تدور تسع كرات في مدارات تزداد اتساعا وسرعة حول الأرض الثابتة طبقا لنظام بطليموس. وذكر د. لويس أن السماء الثامنة هي السماء الدرية أو سماء الكريستال والصحيح أنها سماء النجوم الثابتة. ثم جانبه الصواب عندما ذكر أن السماء التاسعة هي سماء العنبر، وأن دانتي كان يرى نور الله معكوسا في عيني بياتريس وصعد إلى سماء الامبريوم أو سماء العنبر. والصحيح أن الامبيرو (الامبريوم) ليس هو السماء التاسعة التي يسميها د. لويس عوض سماء العنبر، ولكنه السماء العاشرة، فالامبيرو أو سماء السموات يوجد أعلى الكرات السماوية التسع حيث يتألق النور الإلهي، كما هو واضح في أسلوب البناء المعماري للعوالم غير الميثية.

٥ - يقول د. عوض أن دانتي رأى في الجحيم مالك خازن النار ولكنه أسماء مينوس بدلا من مالك. فانني أسأل الدكتور لويس الذي اعترف بأن دانتي تتقف بالتراث اليوناني الروماني، لماذا لا يكون مينوس قد أخذه دانتي من الميثولوجيا الكلاسيكية فهو الملك الأسطوري لجزيرة كريت الذي أصبح بعد وفاته قاضيا للعالم السفلي. وجاء ذكر مينوس في الكتاب السادس من الانبياء لفرجيلوس، والذي اعترف دانتي في الأنشودة الأولى من الجحيم بقراءته لها. وكذلك التقاء زائر العالم الآخر بأشخاص محددين لا يوحى بأن دانتي قد أطلع على صورة ما من «رسالة الغفران». فالصورة الموجودة في التراث الإغريقي كانت أقرب له والانبياء فيها الكفاية.

ويختتم الدكتور غبريال وهبة هذه الملاحظات بقول الدكتور عيسى الناعوري، ليس يقينا أن دانتي تأثر بمصادر عربية وإسلامية أخرى، لأن هذا لم يقع عليه دليل ثابت حتى الآن، ولكن قد يكون لرؤيا القديس يوحنا شيء من الأثر في خياله وتفكيره. كما أن من المؤكد أن دانتي كان ضمن نطاق عقيدته الكاثوليكية الراسخة في تصويره للجحيم والمطر والفرديوس، وفي ما تخيله عن اللهب. وليس في اعتقاد غير المسيحيين شيء اسمه اللهب، كما أن صورة «المطر» لدانتي هي صورة كاثوليكية صحيحة ولا عبرة بالأشخاص الذين حشرهم الشاعر في مختلف الأماكن التي تطرق إليها في كوميدته، فقد كان للبيئة الفلورنسية أثرها الكبير في عاطفته - حبا وبغضا - نحو من زج بهم في جحيمه، ومن رفعهم إلى سماءه. وأما الأثر الباقي من عاطفته هذه فهو كله لعقيدته الدينية الكاثوليكية. بولا غرابة في ذلك فقد كان دانتي كاثوليكيا عميقا في كاثوليكيته، وقد تلقى دروسه في دير الفرنسيسكان، وتعمق في الدراسات اللاهوتية، ومع أنه زج ببعض البابوات وغيرهم من رؤساء الدين الكاثوليكي في أعماق جحيمه، فإن ذلك كان لما يعتقد من أنهم خانوا رسالتهم الدينية، وأسأوا إلى الدين الذي يبشرون به، وبعضهم أساء إلى أهل بلده، وأساء إليه هو نفسه، واشتغل بالدنيا عن الآخرة وبالمال عن رسالة الروح.

وتقول ماري براد فورد هويتينج أن برونيتو قد لعب دورا كبيرا في نمو دانتي العقلي. وكان «الكنز الصغير» أحد أعمال برونيتو الشائعة الممتعة، وتتضمن إحياء باهتا بالكوميديا الإلهية فهو على شكل تخيل أو رؤيا يصور فيها نفسه في البداية ضائعا ومفقودا في غابة، ولم يكن ليعرف طريقه قط إذا لم يتقدم له الشاعر أوفيد بالمساعدة.

وإذا كان دانتي قد فضل فرجيليوس على أوفيد في الكوميديا فإن ذلك قد يكون راجعا إلى حد ما إلى أن دانتي درس فرجيليوس بك وجهد وعناية واتقان بتأثير برونيتو لانيي لدرجة أنه كان يستطيع أن يتلو الإنيادة بأكملها عن ظهر قلب.

وهذه الآراء تمثل بلا شك معارضة قوية لاستنتاجات د. لويس عوض التي بناها على اجتهادات المستشرق الأسباني ميغيل أسين بالاثيوس وإذا

القينا نظرة إلى أسلوب البناء المعماري للعوالم غير المرئية.. كما حدده الدكتور غبريال وهبة في كتابه الممتع عن «دانتى والكوميديا الالهية»، والذي تفرغ عدة سنوات لدراسة الكوميديا الالهية وآثرها في الفن التشكيلي ص ٩٨. أقول أن نظرة واحدة لاسلوب المعمار سوف تؤكد على الأقل عدم بقاء ما ذهب إليه الدكتور لويس من نتائج أو استنتاجات بخصوص تأثير دانتى برسالة الغفران».

### اسلوب البناء المعماري للعوالم غير المرئية

عاش دانتى قبل اكتشافات كولومبس فعرف العالم نصفه تقريبا، وكان يعتقد أن الماء يغمر النصف الجنوبي من الأرض.

وتحت القشرة الأرضية تنفتح في نصف الكرة الشمالى وأسفل أورشليم نفسها هوة سحيقة مخروطية الشكل تمتد تحت العالم الدنيوى حتى مركز الأرض. وقد تسبب في هذه الحفرة سقوط لوتشيفيرو الملاك المتمرّد من السماء إلى الجحيم، وهو يوجد مثبتا في قاع هذه الهاوية، والأراضى التى تحركت في أثناء سقوط لوتشيفيرو تجمعت في نصف الكرة الجنوبي لتكون جزيرة فوقها جبل شامخ مخروطى الشكل «المطهر» الذى يوجد على قمته الفردوس الأرضى وكان يقع في منتصف المحيط الواسع المجهول الذى يغمر النصف الجنوبي من الأرض قبالة مدينة أورشليم المقدسة.

ويوجد الجحيم داخل الهاوية التى تمتد على شكل تسع مصاطب أو حلقات مشتركة في المركز عارضة تشكيلة كبيرة متنوعة من صور المناظر الطبيعية والانهار والبحيرات والغابات المظلمة والصحارى. ويوزع الهالكون في هذه الحلقات حسب جسامه خطاياهم.

أما المطهر فيقع حول الجبل المخروطى الشكل الموجود في نصف الكرة الجنوبي. وتوزع الارواح على الافاريز المنحوتة التى تحيط بجوانب المخروط وهناك سبعة افاريز تطابق الخطايا السبع المميتة. وبإضافة مدخل المطهر والفردوس الأرضى نعود إلى رقم ٩ الذى يهيمن مع الرقم ٣ على الأسلوب المعماري للكوميديا كلها. وتتصل الملكتان بأنبوية تؤدى من قاع هاوية الجحيم إلى جزيرة المطهر في نصف الكرة المقابل.

ويوجد الفردوس فى السماء حيث تدور تسع كرات فى مدارات تزداد اتساعاً وسرعة حول الأرض الثابتة طبقاً لنظام بطليموس. وهى تتكون من الكرات السبع فى النظام الفلكى القديم مرتبة كالآتى: القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، زحل، ثم سماء النجوم الثابتة والتاسعة هى السماء البلورية غير المنظورة أو سماء المحرك الأول. وفى النهاية أعلى هذه الكرات يوجد الامبيرو أو سماء السماوات حيث يتالق النور الإلهى.

وتنتهى أجزاء الكوميديا الثلاثة بلفظ «النجوم» رمز الأمل، وهذا من ألوان التناقض فى بناء الكوميديا. فنهاية الجحيم هى: «عندئذ خرجنا فشاهدنا ثانية النجوم، والمطر ينتهى بقوله «وصرت طاهراً مؤهلاً للصعود إلى النجوم» وفى نهاية الفردوس يقول: «بالمحبة التى تحرك الشمس وسائر النجوم» (ولمعرفة المزيد عن هذه الأمور يراجع كتاب «دانتي والكوميديا الإلهية» تأليف: غبريال وهبه).

### يتضح مما تقدم حقيقتان هامتان:

١ - ان اجتهادات بالاثيوس قامت على الشبهات دون دليل أكيد أو شهادة موثقة تثبت اطلاع دانتي على نصوص ابن عربى الصوفية أو رسالة الغفران.

٢ - إن الأدلة والبراهين المختلفة التى تتوافق فى المحتوى مع كثير من ملامح الكوميديا الإلهية والتى تعتبر دليلاً موضوعياً على التأثير غير المباشر، هى أقل عدداً وأضعف بياناً من تلك الأدلة التى أشار إليها لويس عوض والتى تثبت تأثر «رسالة الغفران» بكوميديا «الضفادع» و«أوديسا» هوميروس. خصوصاً وأن رسالة الغفران تعتبر عملاً أدبياً فقيراً بالنسبة لشراء وعمق هذه الأعمال المذكورة فهى من ناحية الشكل بسيطة وما يجرى فيها من حوار ونقاش لا يزيد عن صورة مسطحة لما قرأنا عنه فى أسواق الشعر مثل سوق عكاظ أو مجالس الأدب حيث يتبارى الشعراء بالمدح.. ولكن الشطط وحده هو الذى حمل الدكتور لويس عوض على أن يأخذ اجتهادات بالاثيوس ويذهب بها بعيداً جداً ذات اليمين وذات اليسار.. وقد جراه فى هذا الطريق الدكتور صلاح فضل الذى وضع كتاباً عنوانه تأثير الثقافة

الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتى يصنف فيه آراء بالاثيوس ويشرحها ويؤكد صحتها حول تأثير الكوميديا الإلهية بقصة المعراج ورسالة الغفران.. ورغم ذلك فإنه يرفض اجتهادات لويس عوض بالنسبة لأبى العلاء قائلاً:

«ولقد أثبتت في الفترة الأخيرة مشكلة المصادر اليونانية المحتملة لرسالة الغفران وتحول الحوار إلى ما يشبه الصراع بين دعاة التأصيل القومي من جانب وأنصار النزعة العالمية من جانب آخر، ويبدو أن نقطة الضعف الجوهرية في نظرية ارتباط الغفران بالتراث اليوناني هي القول - دون استقصاء علمي كاف - بخلو المصادر الإسلامية من كثير من صور المعرى في رسالته، والقفز منها إلى الميثولوجيا اليونانية وأدائها مباشرة اعتماداً على الظن فحسب، مع أن تحليل هذه العناصر يؤدي إلى أرجاعها لمكونات الثقافة الإسلامية بسهولة ويسر» (أشار في الهامش إلى بعض الأمثلة: الشباب في الجنة، والتحويلات المعروفة في التراث الإسلامي بسوق الصور، النساء والحرور من شجر والبجع الواردة في كتب الرقائق الإسلامية وأشجار الصفصاف وغناء الحرور العين) ويضيف د. صلاح فضل «وتظل الخطوة التالية التي لا بد منها هي الدراسة المنهجية للعلاقة التاريخية القديمة بين الحياة العربية والثقافات المتأخمة لها، وتحليل مدى أصالة العناصر الميثولوجية التي دخلت في نسج التراث الشعبي للإسلامية بمناهج علم الفولكلور الحديثة» (ص ٨٢).

وهذه دعوة مخصصة تهيب بالباحثين أن يهتموا بهذه الميادين الخاصة بالادب المقارن وعليهم أن يتسلحوا بأسلحة العلم ومناهجه الصحيحة وأن يتسلحوا بالثقة بالنفس حتى يمكنهم الوقوف بصدق في وجه السلفيين والمتطرفين الذين يرفضون التسليم بتاتا بوجود مثل هذا التأثير للثقافات الأخرى.. ويصرّون على فكرة قداسة التراث ونقاء اللغة وقد سبقتها.. ويبقى للدكتور لويس عوض وغيره فضل السبق والريادة في فتح باب الاجتهاد في هذا الموضوع.

والمفارقة التي أحدثها الاستاذ محمود شاكر هي الخروج على السياق... سياق المقارنة بين أبى العلاء المعرى ومن سبقه من أعمال تتناول العالم الآخر فى التراث اليونانى إلى موضوع جديد تماما خاص بتعريف لويس عوض وتتبع تاريخه حيث يقول:

«وكانهم اختاروه ليكون بديلا من ذلك المتسرع الجريئ الوقح السليط اللسان سلامة موسى» (٤٣) ثم يقول:

«فإذا عرفت هذا بلا اطالة، وعرفت لويس عوض الذى قال بنفسه فى تقديم نفسه سنة ١٩٥٤ أنه «عرف بدعوته للادب العامى فى صدر حياته الأدبية» ورايته منذ نخل صحيفة الاهرام يجمع حول نفسه، وتجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة فى مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمى، من يصلح أن يكون معبرا عن رأى لويس عوض، ويكون متسما بالنزاهة ولا مطعن فى نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما، بما يسمى كسر عمود الشعر العربى، وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى احلالها محل الفصحى، ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم ودينهم، ويزبرى كل ذلك ازدياء ظاهرا، ويعد الثقافات الاوروبية كلها هى المصدر الذى ينبغى أن تستقى منه مادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص اذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا الممخرق طيلسان استاذ جامعى، تاركا الادب الانجليزى وراه، وعامدا إلى التاريخ العربى والأدب العربى، ليقرن ابن خلدون بأورسسيوس ويجعله منه أخذ، والمعرى براهب دير

---

(٤٣) اباطيل واسمار ص ١٤٧ .

الفاروس ويجعله على يديه تعلم، وإلى القران ليحطه استعد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرقة اليونان (لم يقل لويس عوض هذا أبدا كما تبين من الفصول السابقة) وإلى زعماء الكفاح فى سبيل الحرية منذ غزو نابليون إلى أن جاء جمال عبد الناصر، ليحطهم مقتدين بالمعلم يعقوب، الذى ظاهر الفرنسيين على اذلال الشعب العربى فى مصر، وادعى لويس عوض أنه معبر عن اراءنا فى تحقيق استقلال البلاد، وسائر المخزقات التى يكتبها عن تفسير آثار الأنباء المصريين وغيرهم، كتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وصلاح عبد الصبور (٤٤)».

هذه هى الصورة التى رسمها الأستاذ محمود شاكر للدكتور لويس عوض وهى صورة شديدة السواد والقتامة لانجد فى ثناياها خيطا مشرقا أو شعاعا من ضوء وتفاصيل الصورة تحمل أخطر الاتهامات التى يمكن أن توجه إلى كاتب من كتابنا الوطنيين، لأنها تمس وطنيته وأخلاصه للوطن كما تمس أخلاقه وصدقه فى القول والفعل، ولو صدق أقلها كما قال لويس عوض نفسه، لا ستوجب نبذه من صفوف الأمة العربية نبذا مطلقا (٤٥) ولاشك أن هذه الصورة وغيرها التى كان يكررها الأستاذ شاكر فى مقالاته تكشف عن حدة الغضب وعمق الكراهية التى يحملها للدكتور لويس فضلا عن بعد الشقة بين الكاتبين فكريا وأيديولوجيا.. وليس من شأننا التحقيق فى الاتهامات وإنما مهمة هذا البحث هى تحديد القضايا الفكرية والأدبية ومناقشتها... وبناء على هذا يمكن التعرف على بعض القضايا الفكرية والأدبية التى تناولها الدكتور لويس عوض فى كتاباته وهى:

- ١ - الدعوة إلى العامية وتحطيم عمود الشعر.
- ٢ - موقفه من تاريخ مصر الثقافى أبان الحملة الفرنسية على مصر، ومشروع استقلال مصر الذى قدمه المعلم يعقوب.
- ٣ - اجتهاداته عن ابن خلدون.
- ٤ - موقفه السياسى والقومى.

---

(٤٤) نفس المرجع ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٤٥) على هامش الغفران .

ولتبدأ الآن بمسألة الدعوة للعامية. فقد أصدر د. لويس عوض ديوان شعر اسمه «بلوتولاند وقصائد أخرى، من شعر الخاصة» يقول في مقدمته.

«حطموا عمود الشعر، لقد مات الشعر العربي، مات عام ١٩٢٢، مات بموت أحمد شوقي. مات مية الأبد. مات الأستاذ شاكر يصفها بأنها «صرخات مفلت من الأسوار بلاشك وفي قلبه حقد نفين أهوج... ثم يظل يضرب يمينا وشمالا بلا وعي، ويسوء خلق، بألفاظ مهتاجة غير مترابطة، كأنه محموم لم يفق من برسام الحمى حتى يفضى إلى شئ سماه تجارب لويس عوض، وسأنقل هنا التجربة الأولى بنصها، مع اختصار قليل غير مخل إن شاء الله، وإن كان الكلام كله خلل!! وهى تجربته فى مسألة اللغة العامية:

«كان لويس عوض عام ١٩٢٧ يتعلم مبادئ اللغة الإيطالية (وقد وقف عند المبادئ) بين الحشائش السحرية التى تملأ الفلاة بين كامبريدج وجرانستتر، واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة. ولهجتها المنحطة المصرية، من حيث المورفولوجيا والفونوطيقا والنحو والصرف!! فعجب لأصرار المصريين على اللغة المقدسة!! وكان يحدث أصدقاؤه بخلاصة تفكيره، فوجد منهم اعراضا رقيقا مؤبدا فعجب، فلما عاد إلى مصر عام ١٩٤٠، جاهر برأيه، فلم يصافى اعراضا، وإنما صافى غلظة، فازداد عجبه، ولكن سرعان ما أفهمه بعض أصدقاؤه أن المسألة حساسة، لأنها تتصل بالدين رأسا لأن استخدام اللغة المصرية للكتابة قد ينتهى بعد قرن أو قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية، كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة، فزال عجبه.»

ثم ينتقل بعد ذلك مباشرة إلى القول:

«وعقلية لويس عوض عقلية زمنية حقا، فهو يفهم أن هذا الانقلاب اللغوى لم يقوض أركان الدين فى أوربا، وإنما قوض أركان الكنيسة، التى خشيت أن يقرأ الشعب السانج كلام السماء بلغة يفهمها، فتسقط عن بصره الغشاوة، ويدرك أن رجال الدين يزيفون عليه من عندهم ديناً، ليسلس قياده



ويبقى راعكأ أمام الاشراف، وهو يفهم أن أبسط بنت تبيع الكرافقات فى شيكوكيل، تعرف عن المسيحية أكثر مما كان يعرف البابا الذى شن الحروب الصليبية، أو البابا الذى أعدم الأحرار على الخازوق، أو البابا الذى أحرق جيوردانو برونو حياً، لأنه قال: إن الأرض فى ركن مهمل من الكون، أو البابا الذى كان يبيع المؤمنين مريعات وقصوراً فى الجنة. أو البابا الذى أهدر دم مارتن لوثر لأنه طالب بالغاء القسس، وإزالة كل حاجز أو وسيط بين الله والناس» (٤٦).

ويسخر الأستاذ شاكر من هذا الكلام بقوله:

«وظاهر إلى هنا أنه يريد أن يفتى فتوى استحياء، فضرب هذه الأمثلة كلها، لأن أهل الاسلام كانوا كمثّل من ذكر، إلى أن جاء لويس عوض، فباخلاص وعظما أن نسلك هذا المسلك، فنترجم القرآن إلى العامية، لننجو بديننا من غش رجال الدين منذ عهد الأئمة إلى اليوم. ويمهارة الانكياء نوى العقول الراجحة، يقول بعد ذلك مباشرة «وهو يفهم كذلك (أى لويس عوض) أن الاعتراف باللغة المصرية، لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية، إذا احتاط الناس لذلك، فليس هناك ما يمنع من قيام الأدبين جنباً إلى جنب، اللهم إلا إذا شككتنا فى جدارة اللغة العربية والأدب العربى وقدرتهما على الحياة، ولكن لويس عوض رغم كل ذلك قد سكت مؤثراً أن يتولى الدفاع عن رأيه مسلم لامجال للطعن فى نزاهته» (٤٧).

ثم يختم هذه التجربة بتصريح غريب جداً.

«وانى لا علم أنه (لويس عوض) قد عاهد الثلوج الغزيرة المنشورة على حديقة مدسمر، فى خلوة مشهوبة بين أشجار الدردار عند الشلال بكاميريدج، ألا يخط كلمة واحدة إلا باللغة المصرية (يعنى العامية) وقد بر بعهد فى العام الأول بعد عوبته، فكتب شيئاً بالمصرية سماه «مذكرات طالب بعثة» ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد. فلتغفر له الثلوج الطاهرة التى لم تنسها حتى أقدام البشر».

(٤٦) «بلوتولاند وقصائد أخرى» مقدمة

(٤٧) «أباطيل وأسعار» ص ١٤٦.

ويتساءل الأستاذ محمود شاكر عن هذه «الخلوة المشهورة» وعن سر تلك الحرارة التي عاهد بها القلوج الباردة.. ثم من شهد خلوته؟ ثم يجيب بأن المتتبع لتاريخ الحركة الداعية إلى استقلال كل بلد عربي بلغته العامية يعرف أن هذه الدعوى كانت قائمة في انجلترا في الجامعات التي تدرس المشرقيات، وفي مراكز التبشير، قبل أن يولد هذا الداعية الجديد.. وهو بلاشك لم يفكر، ولم ينتبه إلا بمنه شديد في جامعة كمبريدج أو أحد مراكز التبشير هناك، وأخذ العهد والميثاق على نفسه أن يكون داعية في هذه الحرب لوجه السيادة الأوربية على بلاد العرب والمسلمين (٤٨).

وواضح من هذا التعقيب أن الأستاذ محمود شاكر يهتم د. لويس عوض بالعمالة لمراكز الاستعمار الغربية التي كانت تهدف إلى اضعاف قوة العرب بالمحافظة على تفككهم وتجزئة بلادهم عن طريق ضرب اللغة العربية وانعاش اللهجات المحلية.

ولا يمكن تبرئة الاستعمار ورجاله من أمثال كرومر وبنلوب وغيرهم من عدائهم للغة العربية أو للإسلام .. ولكن من الصعب تعميم هذا الحكم على كل صاحب اجتهاد أو رأي في هذه القضية الشائكة الحساسة. لأنه كانت هناك مشكلة تعليم، نظرا لسيادة الأمية منذ أن أغلق عباس الأول (١٨٤٩ - ١٨٥٤) المدارس وقال أن الأمة الجاهلة أسلس قيادة من الأمة المتعلمة، وما واكب ذلك وما أعقبه من تدهور للتعليم في مصر. بل أن التأمل في هذه العبارة التي قالها عباس باشا يكشف بجلاء أن التعليم هو مفتاح الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي فالمشكلة الأساسية لم تكن الفصحى والعامية بل التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في وجه محاولات الاستعمار وأعوانه التي ازدادت شراسة بعد افتتاح قناة السويس. بل أن المشكلة سبقت ذلك بزمان بعيد وقد أدركها الطهاوي ببعد نظره حين كتب كتابه «أنوار توفيق الجليل، في أخبار مصر وتوثيق بني اسماعيل، ١٨٦٨» ضمنه فصلا ذكر فيه فضل العربية ووجوب احياؤها، ولكنه ضمنه دعوة إلى استعمال العامية فقال:

---

(٤٨) نفس المرجع ص ١٤٧ .

«نعم ان اللغة المتداولة فى بلدة من البلاد، المسماء باللغة الدارجة، التى يقع بها التفاهم فى المعاملات السائرة، لامانع أن يكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الامكان تربطها، ليتعارفها أهل الاقليم، حيث نفعها بالنسبة اليهم عميم، وتصنف فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية».

هذا يؤكد أنه كانت هناك مشكلة تبحث عن حل، فإن جاء القس زويمر أو الالمانى (سيتا) مدير دار الكتب أو المهندس ويلكوكس من أوروبا وعاشوا فى مصر سنوات ... واجتهدوا فى هذه المشكلة كما فعل آخرون مثل أحمد لطفى السيد وسلامة موسى وأويس عوض وعبد العزيز فهمى، القاضى الكبير وأحد أبرز رجال القانون فى مصر الذى كان يدعو للكتابة بالحروف اللاتينية.. وأنا شخصياً ضد الدعوة إلى العامية واللاتينية ولكنى أقول ان نظرية المؤامرة لا تكفى لتفسير كل دعوة والتشكيك فيها وتاريخ الدعوة إلى العامية يجب أن يدرس معززا بالأدلة والأرقام عن حركة التعليم فى مصر منذ بداية هذه الدعوة حتى الآن.

لقد كانت الدعوة منذ بدايتها مصدر صراع بين الليبراليين والديمقراطيين فى جانب وبين المحافظين فى جانب آخر.. وما زال هؤلاء يربطون اللغة بالدين ربطاً وثيقاً وينظرون الى كل دعوة للإصلاح فى هذا الشأن بالريبة والشك ونسوا أن ظهور الأشكال الأدبية الأوربية الجديدة فى أدبنا الحديث كالقصة والمسرحية استلزم لغة واضحة ومفهومة.. وهو ما يوجب أن يكون الحوار أحياناً بالعامية تحقيقاً لمسألة الصدق الفنى فى التعبير عن الشخصية. وقد تناول الناقد الكبير الراحل الدكتور مندور هذه المشكلة فى مقال له بمجلة «الكاتب» ديسمبر سنة ١٩٦١ تحت عنوان «المسرحية بين العامية والفصحى والشعر» قال: «هناك خلاف شديد بين الأدباء والنقاد حول وسيلة التعبير المسرحى فمنهم من يرى ضرورة التمسك باللغة الفصحى بينما يرى البعض الآخر أن يخاطب المسرح الشعب بلغته أى بالعامية» أما عن أسس الخلاف فمتمنوعة اذ منها القومى والسياسى والاجتماعى كما أن منها الفنى الخالص.

«فانصار الفصحى يدعمون رأيهم بالضرورة القومية والضرورة الدينية باعتبار أن اللغة الفصحى هي اللغة المشتركة بين الشعوب العربية كلها... كما أنها لغة التراث، والادب الذى يكتب بها لا يزال الادب الوحيد الذى يمكن أن ينضم إلى تراث الأمة العربية كلها ويضيفون حجة أخرى دينية هي أن الفصحى هي لغة القرآن وبالتالي هي اللغة التى يقتضى الدين التمسك بها والمحافظة عليها.

ثم يقول الدكتور مندور «ونحب أولاً أن نناقش هذه الحجج الخطيرة لنتبين وجه الحق فيها فنلاحظ أن الشعوب العربية لم تفقد احساسها بقوميتها ولا بعض ايمانها بالاسلام وتمسكها به أو معرفتها بلغة القرآن لأنها أنشأت لها أدبا شعبيا كتبه أدباؤها وشعراؤها المجهولون باللغة العامية عبر القرون بل وأنشأت تلك الشعوب فنونا أدبية كبيرة لم تعرفها الفصحى ففن كبير كفن الملاحم البطولية لم يكتب بالفصحى بل كتب بالعامية أو باللغة الدارجة المختلطة لسد الفراغ الذى تركه التراث الفصيح شاغرا رغم شدة حاجة الشعب إلى الملاحم البطولية واعجابه بها فخلقت الشعوب بلغتها الدارجة ملاحم «عنترة» و«الظاهر بيبرس» و«أبو زيد الهلالي سلامة» وغيرها من الملاحم الشعبية المعروفة ولما كان التراث الفصيح القديم لم يعرف فى المسرح الذى يعرض قطاعات من الحياة يتنفس فيها الشعب ويسخر من محنه وآلامه أو يجسد مأساه. فقد رأينا أدباء الشعب المعروفين والمجهولين يكتبون للفنون الشعبية القريبة الشبه بفن المسرح مثل «الأرجواز» و«خيال الظل» التى كتبه محمد بن دانيال فى عصر الظاهر بيبرس وهى مكتوبة طبعاً باللغة العامية ومعنى ذلك أن الشعب قد كتب أدبه الخاص بلغة حياته وهى العامية دون أن يفقده ذلك احساسه بقوميته أو تمسكه بدينه الإسلامى أو معرفته بالقرآن. بل أن الكثير من هذا الادب كتب فى عصور تحول فيها الاحساس بالقومية العربية إلى حقيقة ملموسة واشتد فيها كنكك تمسكه بدينه والاقتران فى سبيله مثلما حدث فى فترة الحروب الصليبية التى تضامنت فيها الشعوب العربية ضد الغزو الصليبي الأجنبي».

ثم يشير إلى إنشاء معاهد الفنون الشعبية والاهتمام بجمع التراث الشعبي، ويضيف الدكتور مندور قائلاً: «أما من ناحية فهم الشعب العربية فى أقطارها المختلفة للغة الفصحى، ورغم أنها قد لا تفهم لهجة القاهرة العامية مثلاً. وجوابنا على هذه الحجة نستطيع أن نعثر عليه فى التقارير المختلفة التى قدمتها فرقنا المسرحية بعد تقديم عروضها فى الأقطار العربية المختلفة حيث أجمعت هذه التقارير على أن الشعوب العربية فى أقطارها المختلفة لم تفهم المسرحيات المكتوبة باللهجة المصرية القاهرة فحسب بل وأحببتها واستظرفتها وأقبلت عليها أقبالا أكبر من أقبالها على المسرحيات المكتوبة بالفصحى، وبخاصة إذا كانت المسرحية العامية أوجد من المسرحيات الفصيحة فى مستواها الموضوعى والفنى...».

هذا هو رأى شيخ النقاد المعاصرين الدكتور محمد مندور فى هذه المشكلة أو القضية مؤيدة بشهادة الواقع عن تفهم العرب فى مختلف بلادهم للغة العامية وقد تضاعف هذا الاقبال الآن نتيجة لظهور التلفزيون وانتشار الافلام والمسلسلات المصرية.

ان كان هناك مشكلة تتطلب حلا.. وكان سلامة موسى من رواد الثقافة ورواد الاشتراكية والفكر الاشتراكي وكانت قضية الامية ولا زالت هى العقبة الكئود فى وجه أى تنمية ثقافية واجتماعية.. وكان سلامة موسى يهتم بقضية تعليم الشعب وتنويره باعتبارها الدعامة الاولى للتحرر والاستقلال وعن هذا الدور يتحدث الدكتور حسين مؤنس فى مقال له بجريدة «البلاغ» ٢٢ يولية سنة ١٩٤٧ قال:

«وقرات الكتاب البديع الذى أخرجه الاستاذ سلامة موسى منذ اسابيع تحت عنوان «الثقيف الذاتى أو كيف نربى أنفسنا» ولست أعرف بين كبار كتابنا واحدا يهتدى بشبه الاحساس الغريزى إلى ما يحتاجه القارئ مثل الاستاذ سلامة موسى. فهو يعيش بأحاسسه فى يومه ولكن نهذه يسبق ذلك اليوم بعشرات السنين ويتحسس حاجات أهل عصره ويوافيهم بما يريدون فى أسلوب يكاد يقرب من الاعجاز بلاغة وسهولة، وهو فى حياته الأدبية طليعة لاتزال تتقدم الصفوف وتستكشف المعالم وتبلغها للركب السائر. فهو الذى بسط فكرة

التطور وعرف الناس بها على أسلوب جعل فكرتها عند قراء العربية من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى زيادة بيان وهو الذى قرب إلى افهامنا النظريات السيكولوجية الحديثة وعرفنا بفرويد ويونج وأدلر.

فهل يجوز حين يضم هذا الرجل صوته إلى الداعين إلى تذليل مشكلة الكتابة أو القراءة لمواجهة نسبة أمية تزيد على ٩٥٪ يتهم بالعمالة لمراكز التبشير والاستعمار بل يتهم الداعون كلهم أجانب ومصريين من الطهاوى حتى الآن فى نكاثهم أو أمانتهم أو وطنيتهم.

وقد فسر الاستاذ رجاء النقاش موقف الدكتور لويس عوض من الدعوة العامة على أساس إيمانه بالقومية المصرية. فهو يؤمن بتعدد القوميات فى المنطقة، واستقلال بعضها عن بعض. ومن الطبيعى على أساس هذه الفكرة - أن يكون لكل قومية لغة خاصة بها مثلما حدث فى أوربا تماما، حتى لو كانت هذه اللغات القومية من أصل واحد وهو «اللاتينية» فى أوربا، و«العربية» فى مصر وما حولها من بلاد العرب (رجاء النقاش - الانعزاليون فى مصر).

وسوف أعود لا استكمل رأيه فى الحديث عن القومية.. أما الآن فأنى أقول ان هذا القول يعطى تفسيراً لموقف الاستاذ سلامة موسى أيضا فقد عرف بشدة حبه لمصر وتاريخها القديم وكما يقول محمود الشرقاوى فى كتابه (سلامة موسى المفكر والإنسان ص١٢٢).

«وتجد الطابع المصرى (عن المجلة الجديدة) بل التحيز لتاريخ مصر وثقافتها واضحا قويا فقد كان (سلامة موسى) يرى فى دراسة الفراعنة - إلى جانب اللذة الفكرية والثقافية - بعثا للنخوة الوطنية عند الشباب وهو موقف مرتبط بتيار عام ظهر فى الحياة المصرية تجسده مقولة «مصر للمصريين» ودا على دعوة مصطفى كامل الرامية إلى الارتباط بالخلافة العثمانية والتبعية لها».

كما أن اتهام الاستاذ شاكر لسلامة موسى بسلطة اللسان يرجع كما يقول الاستاذ شاكر إلى أنه هو الذى أطلق لفظة «السلفيين» ثم الرجعيين على أصحاب الفكر المحافظ.

فاذا عدنا للشق الثانى من مقدمة لويس عوض الخاص بعمود الشعر والذى قال فيه «حطموها عمود الشعر العربى» فأنى أقول أننى شعرت

بالاستفزاز والفيظ تجاهها رغم اننى لست من انصار عمود الشعر التقليدى.. ولكن مشاعرى سنة ١٩٨٨ لا تصلح للحكم على بيان أو دعوة صدرت سنة ١٩٤٧ لأن السياق الزمنى عامل هام جدا فى تقييم الحركات الأدبية والفكرية. فالناس لا يتجادلون الآن حول الواقعية الاشتراكية أو الواقعية النقدية أو الوجودية أو العبث لأن الحياة وتطور الاشكال الأدبية قد تجاوز هذه المدارس والسؤال الذى يوجه للأستاذ محمود شاكر الآن هو لماذا سكت طيلة هذه السنين (بين ٤٧، ٦٥) الثمانى عشر، ثم عاد يثيرها سنة ١٩٦٥؟ إن هناك كتابا آخرين لم يسكتوا ولا بد أن نسمع شهادتهم. وشاهدنا الاول هو الدكتور حسين مؤنس أستاذ التاريخ الإسلامى والكاتب المعروف. وقد كتب فى صحيفة «البلاغ» بتاريخ ١٥ يونية سنة ١٩٤٧ تحت عنوان «ما سمعت، وما رايت، وما قرأت» يقول فيه:

«الكتاب البديع الذى أخرجه زميلنا الأستاذ لويس عوض بعنوان «بلوتولاند» هذا الكتاب يكاد يكون أطرف ما وقع فى يدي من الكتب منذ سنوات. فهو محاولة جريئة جديدة بالاعجاب لاخراج الشعر المصرى من الموات الذى يتعثر فيه منذ قرون. وهو لا يقدم على هذه المحاولة أقدام المتردد الخائف الذى يقول نصف الكلام ويتبجح الباقي مضافة غضب الناس، بل هو يقول رأيه كله بمنتهى الصراحة والوضوح، بل يعتمد فى قوله لونا من العنف والشدة يهز الأفئدة هزاً» فهو يقول مثلاً فى مطلع مقدمته «مات الشعر العربى مات عام ١٩٣٣، مات بموت أحمد شوقى... فمن كان يشك فى موته فليقرأ جبران ومدرسته وناجى ومدرسته، أما شعائر الدفن فقد قام بها أبو القاسم الشابى وإيليا أبو ماضى وطه المهندس... وصاحب هذا الديوان».

«وهذه كلمات جريئة تفيض إيماناً وحرارة وإن كان فيها جرح لعزة كثيرين ممن يقولون الشعر فى أيامنا، ولا نزاع فى أن الأستاذ لويس عوض على حق فى ارسال هذه الشكاة، فالواقع أن الشعر العربى يعانى سكرات الموت منذ مات شوقى. وليس من اليسير على أى انسان أن يفهم المعانى البعيدة الرمزية التى يرمى اليها الأستاذ لويس عوض فى كلامه فهو يقول مثلاً معبراً عن حالة القلق وعدم الاطمئنان التى يشعر بها جيلنا «جيلنا معذب وجيلنا ثائر، وجيلنا

عاش في الأرض الخراب التي انجلت عنها الحريات ورقص حول شجرة الصبار» وهذا كلام بعيد الدلالة يشيع الحزن في النفوس لأنه يمس قلب الجيل الجديد في صميمه ويشعره بمدى الهوة التي يقف على حافتها، ويلقى في نفسه الرعب لأنه يقول له «لقد مت أيها الجيل ووقعت في الهاوية.. يرحمك الله! ولكن الاستاذ لويس عوض ليس باليانس، فهو لا يلبث أن يهتف من أعماق قلبه بحياة الجيل ويدعوه إلى التقدم بقدم ثابتة وإلى هدم القديم والسخرية منه، ولكن هتافه يروع النفس أكثر مما يطمئنها، لأنه إعلان حرب في الواقع، إعلان حرب على عدد هائل من الأجيال يصفها لويس عوض وصفا قاسيا مؤلما وإن كان حقا في معظم فقراته».

ويمضي الدكتور حسين مؤنس في مناقشته الممتعة للمقدمة فيقول:

«لويس عوض يريد أن يقول أن الشعر العربي قد مات، أما الشعر المصري فلم يمت، لأن هناك أناسا من أبناء هذا الجيل لا يزالون يقرأون الشعر وتهفو نفوسهم إليه. ولكنهم لا يقرأون شعر أبي تمام ولكن شعر بول فاليري وليون بول فارغ ولوى أراجون وتيس اليوت، وهرمان هيسه، وأما من لا يقرأ منهم أشعار هؤلاء الأوربيين ينتظر شعرا جديدا من طراز جديد، وقد حاول لويس عوض أن يضع أمام الشباب طرزا جديدة من الشعر سوف أتحدث عنها في حديث مقبل، لأنني أخص مقدمة الكتاب بهذا الحديث».

وهو يقول بعد ذلك «أما المصريون فقد كسروا عمود الشعر وعمود اللغة جميعا، ومن يرتاب في أن الشعر العربي قد عاش في مصر غريبا فليفسر لنا كيف عجزت مصر عن إنتاج شاعر عربي واحد له خطره بين القرن السابع والقرن العشرين.. بل يفسر لنا كيف عجزت مصر عن إنتاج شاعر عربي واحد في أكثر من ألف عام» (٤٩).

---

(٤٩) في مقاله «الشعر في مصر» سنة ١٩٢٧ في كتابه «ساعات بين الكتب» يقول العقاد: «ونظرت إلى العصور الحديثة بعد الإسلام فلم أعثر بشاعر واحد انبثت مصر ينكر بين أعظم الشعراء وتسمع له رسالة من رسائل الحياة فكل شعرائها عرب أو مقلدون للعرب، وكل هؤلاء عالة على الأدب ونفاية ضئيلة أولى بها أن تنبذ وتهمل مكتب رجاء النقاش» «العقاد بين اليمين واليسار» ص ٢٥١ - ٢٥٢



«وذلك قالة ما أظن أحدا من الدارسين للادب المصرى يرضى عنها، ولكنى واثق من أن أحداً منهم لن يستطيع الاستدراك عليها برد مقنع، فالواقع أن مصر لم تنجب من الفتح العربى إلى ميلاد سامى البارودى شاعراً واحداً له أهميته. وتلك ظاهرة نحب أن يدرسها الدارسون بما ينبغى لها من الصراحة والجرأة، ولا يقنى عنا شيئاً أن نأتى بشاعر صغير كالبهاء زهير أو كالساعاتى ونحاول أن ننفضه ونبالغ فى تقديره أرضاء لنزعة قومية فى نفوسنا، لا يقنى هذا عنا شيئاً لأن الواقع إن ما يقوله الأستاذ لويس عوض صحيح فى أساسه.

ولويس عوض معجب جداً بأدبنا الشعبى: هو معجب بقصة الظاهر بيبرس قصة الهلالية وبالمواويل الريفية وبأزجال بيرم التونسي. وهذه لمحة جديرة بالتقدير من هذا الناقد الادبى الكبير، فإن لويس عوض من أعرف المصريين بالادب العالمى وأقدرهم على فهم الشعر وتذوقه، وشهادته تلك شهادة تعزز بها المصرية وإن كانت تضايق فريقاً يعتزون بالضاد ويعتبرون النطق بها ميزة كبرى تجعل للعرب فضلاً على بقية الأمم».

إن الدكتور حسين مؤنس كان يدرك وهو يلى بهذه الشهادة سنة ١٩٤٧ أن هناك فريقاً لا يرضى عن هذه الشهادة.. ولكن هذا الفريق سكت ربما لم يجد ما يقوله انذاك.. هذا هو الفريق الذى حده الدكتور صلاح فضل أنفاً بدعاة «الأصالة القومية».. مقابل دعاة «العالمية» الذين يمثلهم د. لويس عوض.

المهم فى هذا المجال أن مسيرة الشعر العربى فى مصر هى التى حسمت الموقف.. عن طريق ابداعات الشعراء المحدثين الذين حطموا عموده التقليدى وكتبوا شعر التفعيلة أو الشعر الحديث وأبدعوا ابداعاً فى مجال القصيدة الغنائية والدرامية والمحمية بل كتبوا مسرحيات تضارع ابداعات الأوربيين والأمريكيين من حيث البناء والتسيج.. واستوعبت رؤاهم أهم قضايا النضال القومى والوطنى والاجتماعى.. يتجلى ذلك فى أعمال صلاح عبد الصبور وعبد الرحمن الشرقاوى وباكثير وعبد المعطى حجازى ونجيب سرور ومحمد

ابراهيم أبو سنة وأمل لنقل وغيرهم. فهل كان يمكن للشعر العربي أن ينطلق هكذا في مصر والعراق ولبنان وسوريا لو لم يتخلص من هذه القافية أو العمود التقليدي؟ لنأخذ في هذا الشأن شهادة شاعر كبير معاصر هو الاستاذ عبد المعطى حجازي بالاهرام في ١٩٨٨/١٢/٢١.. اذ يقول تحت عنوان (أسئلة الشعر: السؤال الخامس)

«توصل هذه التجارب إلى درجة عالية من النضج تتمثل في المحاولات التي كتبها لويس عوض وجمعها في ديوان صغير سماه «بلوتولاند» وقدم له ببيان طويل استغرق عشرين صفحة من صفحات الديوان، وفيه يدعو إلى تحطيم عمود الشعر، وإلى الكتابة بالعامية، وإلى تجربة القصة الشعرية بأصولها المتحققة في الشعر الأوربي، وإلى ابتكار أوزان جديدة فهو - أي لويس عوض - يدعى أنه لا الخليل بن أحمد ولا فقهاء الدنيا بمستطيعون أن يكيلوا النفس الراقصة بأوزانهم المتحجرة، وأن في كل لغة من لغات الأرض أوزانا بقدر ما في الوجود من موسيقى، فمن أمكنه أن يسجن نوى عجالات القطار أو قرع الطبول أو السوينج الصاخب أو خرير الجداول أو خوار أوقيانوس الرهيب أو صمت الأبدية أو عواء الخماسين في تفاعيل لم يسمح بها أنس ولا جان فقد أتى أمرا عظيما.»

ثم يضيف أحمد عبد المعطى حجازي «وفي مجموعة لويس عوض تجارب نظمها في أواخر الثلاثينات أعمدا أنضج بكثير من التجارب الأولى التي نظمها السياب ونازك بعد عشر سنوات، واعتبروا بها أول رائدين للقسيمة الجديدة، ومن هذه التجارب التي نظمها لويس عوض قصيدته «كيرالييسون» التي يقول فيها:

أبي      أبي

أبي      أبي

أحزان هذا الكوكب

ناء بها قلبي الصبي

...

يامنجى

يامنجى

قد طال فيك عجبى

لغرك لن يهزأ بى

دنياك قبض الريح، قالها نبى.

اخراك آل ذو بريق ذهبى

عبد الرماد وابن دف البدين المعنّب.

لقد ظهر ديوان «بلوتولاند» عام ١٩٤٧ وفيه هذه التجارب الشعرية التي نظمت في أواخر الثلاثينات، مسبوقة بمقدمة نظرية يفصل فيها لويس عوض أسباب التجديد وأشكاله، بينما لم يبدأ السياب ونازك تجاريهما إلا في عام ١٩٤٧ ولم تظهر دعوتهما للشعر الحر إلا بعد ذلك بسنتين، وذلك في المقدمة التي كتبتها نازك الملائكة لديوانها «شظايا ورماد» وهي على أهميتها أقل عمقا وجراة من مقدمة لويس عوض التي لا يمتنعني تحفظي على بعض ما جاء فيها من الإشادة بالآثر الذي كان لها في حركة التجديد. ولهذا أقول مطمئنا إن التجارب الأولى الناضجة في الشعر الجديد في الدعوة إليه ظهرت أولا في مصر. لكن المواهب الكبيرة التي ارتبطت بالتجديد والتزمت به ظهرت أولا في العراق..»

واكتفى بهذا من مقال الشاعر الكبير أحمد عبد المعطى حجازي.. وهي شهادة من أحد ذوي الاختصاص... الذي لا تقدر في رده حجة.. والنتيجة أنه بشهادة شاهدين يبطل أى ادعاء ضد هذا الديوان الذي كتبه لويس عوض وعلينا أن نقرأه في ضوء اللحظة التي صدر فيها ونقرأه دون تعصب كما دعا الدكتور حسين مؤنس.. ولكن هيهات أن يكون لنا هذا طالما ربطنا بين دراسة اللغة والدين على هذا النحو المتشدد وقد دعا طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» الى فصل الأدب عن الدين ودراسة الأدب وقضاياها بعيدا عن الدين... ولكن مازلنا بعيدين جدا عن هذا الأمر.. وسوف نتضح

خطورة المسألة عند الحديث عن كتاب لويس عوض «مقدمة فى فقه اللغة العربية» وسوف نجد أن هذا الخلط بين اللغة وعلومها وبين الدين يمثل سلاحا فى يد غلاة السلفيين والرجعيين لتهديد حرية البحث فى الآداب وفى العلوم على السواء.

والرؤية الصحيحة ترى أن تطور اللغة والشعر وكافة الأشكال الأدبية والفنية لا يتحقق بدعوة يطلقها ناقد أو تجربة يقوم بها شاعر مالم تكن هذه الدعوة صادرة عن ترجمة حقيقية لاحساس واقعى بأزمة توجب التغيير وتفجره. وعندئذ يأتى التطور فى الأدب والفن استجابة لتغيرات عميقة فى البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تتبدل بفعلها امتامات الجماهير وأذواقها وأمزجتها فتتهجر القديم البالى والممل وتسعى وراء التنوع المثير والمتنع الذى يشبع أشواقها الروحية والنفسية التى تهفو دائما للتحرر والانطلاق من أسر العادة ومن عبودية التقاليد الميتة والمتخلفة.

ولعل تجربة الأستاذ شاكر فى «القوس العذراء» تؤكد ما قصدت إليه فى هذا الكلام. فقد كتب الأستاذ شاكر هذه القصيدة الكبرى ١٩٥٢ ونشرها بمجلة «الكتاب» عدد (١١) أى فى مرحلة الماض التى ولدت فيها حركة الشعر الحديث ثم أعاد نشرها فى كتاب صدر ١٩٦٤. وهى قصيدة ممتازة من عدة نواح، تستمد جنورها من تراث الشعر العربى وتحفل ببناء الصورة والرمز فى لغة سلسلة ومشوقة وأخاذة، فلماذا لم تأخذ حقها من الذبوع بين قصائد الشعر الحديث؟ ولماذا لم تترك تأثيرا يذكر على حركة الشعر الحديث كما فعلت تجارب لويس عوض والسياب ونازك الملائكة وعبد الرحمن الشوقاوى وصلاح عبد الصبور؟

من الصعب طبعاً أن نرجع أسباب هذا الوضع إلى أسباب خارجية عن القصيدة ذاتها كالقول بتجاهل النقاد أو الشعراء لها. فالأستاذ عادل الغضبان يقول فى تعقيبه المنشور مع القصيدة «أنها ملحمة شعرية فريدة فى بابها» ويصفها الدكتور زكى نجيب محمود فى مقاله (المجلة ١٩٦٥) بأنها «درة ساطعة بين سائر الدرر وأية فى الفن محكمة بين آيات الفن المحكمات» وكان الدكتور زكى نجيب محمود رئيس لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون

والآداب في ذلك الحين. فما هو السبب الحقيقي اذن؟ الأصح أن نقول ان هذه القصيدة العظيمة لم تتخلص من أسر الشعر القديم وتقاليده في الوزن والقافية بالإضافة إلى طولها المفرط الذي يجعل اللام بها أمراً صعباً. ولعل في كلام الدكتور احسان عباس ما يوضح هذه المفارقة فهو يقول:

«إن الشعر الحديث كان تجربة في الاستغناء عن التناسب العروضي بين الشطرين وعن تردد القافية على نحو لا يختل، وهذه القصيدة لا تقف من هذه الناحية في صف الشعر الحديث لانها التزمت بحراً متساوي الشطرين، وحافظت على وحدة القافية. كذلك طرحت هذه القصيدة مشكلة هامة، هذا حق، الا ان تلك المشكلة لم تكن يوم أن أخذ الشعر الحديث في الظهور هي المشكلة الكبرى، ، وذلك لأنها على أهميتها تدخل أحياناً في حيز ميثافزيقي، لقد عالجت القصيدة مشكلة العلاقة بين الفنان وفنه، وهي مشكلة تدل على «ترف» فني لأن ما كان مطروحاً في ساحة الشعر يومئذ، هو مثلاً، بؤس القواس لا علاقته بقوسه، والحل لتلك المشكلة لا يتم ببيع القوس وإنما بالثورة على أسباب البؤس، خذ مثلاً قصيدة «الموسم العمياء» للسياب تجد أن أهميتها تنبع من مشكلات اجتماعية خلقت وضعا غير طبيعي ولذلك فهي تحرك أوتاراً معينة في المجتمع لا تقدر على تحريكها «القوس العذراء».

وهذه الأسباب ذاتها هي التي لا زالت تباعد بين القصيدة التقليدية وشعرائها وبين جماهير القراء. وقد تبنت صفحة الأدب بجريدة الاهرام منذ أوائل السبعينات، وحتى الان فكرة الدعاية والترويج للشعر التقليدي بنشر قصائد شعرائه والكتابة عنهم بون طائل ورغم مبادرات عربية من اموال البترول لتشجيع هذا الشعر على شكل منح أو هدايا لمن يكتبونه فإن الأرضية الفكرية والثقافية قد أسلمت نفسها منذ وقت بعيد للشعر الجديد ولم تعد تعط هذا التقليد المهجور اهتماماً يذكر.

وفي سياق هذا التطور الحادث في الانواق والاهتمامات الشعبية، يمكن النظر الى موقف الكاتب من اللغة، فلجوء كاتب أو شاعر لاستعمال لغة الحياة اليومية في أعماله الإبداعية ليس قراراً أيديولوجياً أو فرماناً سلطوياً ينفذه هذا أو ذلك لفرض في نفسه، دون ضرورة موضوعية يفرضها موضوع الكتابة أو مستوى المخاطبين بهذا الكلام، وليس أدل على ذلك من

ان الدكتور لويس عوض نفسه، الداعية لهذا الاتجاه، لم يستعمل اللغة العامية إلا فى كتاب «يوميات طالب بعثة» وفى بعض أشعاره . وإنما يأتى استخدام هذه اللغة اليومية استجابة لضرورة صقل التعبير بالنسبة للحوار فى القصة والمسرحية وفى الأدب الواقعى عموماً، لأن لغة الواقع أو لغة الحياة اليومية لغة غنية قادرة على توصيل المعنى والاحساس بدرجة من الدقة والقوة لا تبلغها اللغة الفصحى أو لغة القواميس المحنطة.

ومسألة الازدواج اللغوى موجوبة تقريباً فى كل اللغات.. فهناك لغة الحياة الواقعية وهناك لغة الدواوين الرسمية. والمسافة بين اللغتين تضيق أو تتسع حسب المستوى الاجتماعى والاقتصادى والثقافى. وهو أمر لا علاقة له بالدين أو القومية.

فتعدد اللغات والقوميات لم يمنع أوروبا من الاتجاه بثبات نحو الوحدة الاقتصادية والسياسية. وفى شبه القارة الهندية عشرات الأديان واللغات.. ومع ذلك، فهى تتمتع بوحدة راسخة ضمنت لها تقدماً مرموقاً فى مجالات العلم والتكنولوجيا والصناعات المتقدمة .. ولم يخرج على هذه الوحدة سوى المسلمون الذى قاموا بفصل دولة باكستان.. لاقامة دولة اسلامية خالصة .

واللغة العامية هى المصدر الحى الذى تتغذى عليه اللغة الفصحى وتزدهر ولو كانت هذه اللغة العامية أو المصرية كما يسميها البعض نقيضاً للفصحى أو عدواً للغة القرآن لما لجأ إليها كبار العلماء والوعاظ فى شرحهم آيات القرآن الكريم، ولا أدل على ذلك من أحاديث الشيخ الشعراوى بالاذاعة والتليفزيون. إن شعبية الشيخ متولى الشعراوى تستمد أساسها من قدرته على استعمال هذه اللغة بطريقة ذكية فى توضيح معانى الآيات الكريمة كما تستند الى استعماله للأمثال الشعبية بطريقة مرحة وساخرة أحياناً تستهوى السامعين وتجعلهم ينتشون بسماعه بل وتجعل له حضوراً قوياً عند الجماهير.

نحن إذن كما يقول الاستاذ بدر نشأت بالأهرام فى مصر لنا لغتان.. لغة لتفكيرنا وحياتنا ولغة أخرى لكتابة أفكارنا وتصوير حياتنا. وهو ينقل قول الدكتور عبد الحميد يونس الذى يؤكد هذا:

«إننا مصابون بما يعرفه أصحاب التربية بالازدواج اللغوى أى إننا مكلفون لاصطناع لغتين مختلفتين وأنه مهما قيل عن اتحاد الاصل فى هاتين اللغتين فإن الواضح أنهما لغتان متميزتان لكل منهما أصول وقواعد ولكل منهما أدب وتراث»

وعلى هذا يطالب الاستاذ بدر نشأت «بدراسة تلك الحقيقة الكبرى التى هى اللغة المصرية العامة.. مفرداتها.. شكلا ووزنا وصوتا ومعنى.. قواعدها.. طرق صرفها ونحوها وصيغ جملها وأساليبها وغيرها من الوسائل الأساسية التى جعلت من هذه اللغة لغة الحياة»

(اطلالة حول الحقائق اللغائية فى تطوير اللغة القومية - الأهرام - ١٤ / ١٢ / ١٩٩٠)

بقى أن نعرف أن الأستاذ بدر نشأت كاتب قصة معروف وهو أول من نشر مجموعة كاملة بالعامية وله بحث عميق فى هذه اللغة لم يتم نشره حتى الآن.

«عامدا إلى التاريخ العربى، ليقرن ابن خلدون بأورسيون ويجعله منه أخذ، والمعربى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم..»  
محمود شاكر - (أباطيل واسمار ص ١٤٩)

أما أوروسيوخ فكان قساً فر من أسبانيا إلى شمال أفريقيا أمام اضطهاد القوط وفي شمال أفريقيا خالط القديس أغسطين فوجهه أو غسطين إلى كتابة تاريخ الخليفة حتى سقوط روما فى يد الاريك ملك القوط سنة ٤١٠، فدون أوروسيوخ كتابه المعروف باسم «التاريخ للرد على الكفار» أو القصص ضد الوثنيين» إذا أردنا الترجمة الحرفية (٥٠).

ومما قاله لويس عوض فى هذا الصدد أن ابن خلدون أخذ نظرية الدورات التاريخية من أوروسيوخ.. وكان هذا رأى ومازال مستكفا من بعض الرافضين لنظرية التأثير والتأثر أو التبادل الثقافى بين الحضارات.. والسؤال الآن ما هى أدلة لويس عوض على وجود التأثير؟

لقد كتب الدكتور لويس عوض أربع مقالات بعنوان «عبد الرحمن بن خلدون» نشرت عام ١٩٦١ بجريدة الجمهورية وأعيد نشرها فى كتاب «مقالات فى الادب والنقد»

ومن هذه الدراسة نعرف أن لويس عوض قد اهتم اهتماما خاصا بثقافة ابن خلدون الشخصية وارتباطاته الفكرية بأسلافه ومعاصريه من الفلاسفة والمفكرين. كما نعرف أيضا أن ابن خلدون ونسبه قد اختلف فيهما العلماء. فمن قائل انه عربى الاصل لا شبهة فى عرويته كما يرى ساطع الحصرى



وأخرون، ومن قائل أن نسبه العربي التقليدي مطعون فيه وأن أصله من البربر كما يرى طه حسين ومحمد عبد الله عنان وغيرهما. وعلى كل فابن خلدون يلقب تقليديا بالحضرمي باعتبار أن أصوله الأولى من اليمن وحضرموت.

ويُظن أن أسرة ابن خلدون كانت من وجهاء الاندلس المشتغلين بالسياسة والحكم أجيالا ثم هاجرت من أشبيلية بعد أن فتحها ملوك كاستيل واستوطنت في تونس ابتداء من القرن ١٢، حيث اشتغلت بالوظائف الكبرى في دولة بني حفص. أما القائلون بأن ابن خلدون من البربر فيستندون في المقام الأول على كثرة تعريضه بالعرب في عامة ماكتب. وأما المدافعون عن عربيته فيرون أن العرب الذين قسا عليهم ابن خلدون هم الأعراب أو سكان البادية وأن نقده لا ينصرف إلى العرب كملة أوكنس على الإطلاق.

وعيب لويس عوض على مترجميه أنهم يتحدثون كثيرا عن مغامراته ورحلاته وربما عن فلسفته ومنهجه لكنهم لا ينكرون شيئا عن ارتباطاته الفكرية بأسلافه ومعاصريه من الفلاسفة والمفكرين سواء في التراث العربي أو في التراث الأوربي. ويقول أن ساطع الحصري يستفيض في وصف عبقريته الخلاقة فيؤكد فيه «التدفق الفجائي» و«الحس الباطني» و«الاختمار اللاشعوري» اعتمادا على بعض العبارات الواردة في آثار ابن خلدون نفسه حتى ليخيل اليك أن ابن خلدون رأى تاريخه وفكره وفلسفته ومنهجه فيما يشبه الرؤيا التي يراها بعض الشعراء وعزهم في هذا هو أن ابن خلدون نفسه كان يحب أن يؤكد هذه المعاني في روع قارئه ليؤكد له أنه خالق مبتكر لا ناقل جامع. فهو أنا يقول عما كتب : «اطلعت الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا أفادة مويذان» وأنا يقول عن عمله «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك الهاما» ويشرح لك مقدمته كيف «سالت فيها شائبيت الكلام والمعاني على الفكر».

ويلخص لويس عوض هذه النقطة قائلا :

«التصديق بلا تحفظ ولا احتياط يعود بنا إلى منهج البحث في العصور الوسطى حيث يجد الباحث نفسه مهتما أشد الاهتمام

بأنساب ابن خلدون الجسدية غافلا تمام الغفلة عن أنسابه الفكرية والروحية ويجد نفسه معنيا أشد العناية ببحث قرابة ابن خلدون لكريب ابن خلدون.. الخ وغير معنى بتاتا بالبحث عن قرابته لأرسطو وأفلاطون وزينوفون وشيشرون والقديس أغسطين وأوروسيسيوس ومكروبيوس وعامة المثقفين قبل عصره وفي عصره في مشارق الأرض ومغاربها مع أن الأجدى من كل ذلك في أى بحث يدور حول هذا المفكر العظيم هو أن ندخل مكتبته لنعرف ماذا احتوت من الكتب وأن نختلف معه إلى مراكز الثقافة وندواتها وصالواتها لنرى مع من كان يتجادل في العلم والفكر وقيم كانوا يتجاللون وماذا كانت اهتمامات المثقفين وأفكارهم في عصره سواء في بلاده أو في غيرها من بلاد الله..

ويستنتج لويس عوض من دراسته أن ابن خلدون كان يقرأ بالعربية واللاتينية أيضا ويقول أن ابن خلدون لا يفتأ ينوه بمراجعته ولا ينسى أن ينسب أغلب ما ينقل من آراء ووقائع إلى أصحابها فيرجع بنا إلى جوزيفوس وإلى أوسيبوس وإلى كليمنت الإسكندري وإلى أوروسيسيوس وغيرهم من مؤرخي اليونان والرومان وفلا سفتهم ثم يلفت لويس عوض انتباهنا إلى شيء هام وهو أن من بين هؤلاء من نعرف أنه كان مترجما إلى العربية ومنهم من لا نعرف له ترجمة عربية.. كما أننا لن نجد أسماء هؤلاء المؤرخين بنطقها الأصلي وإنما محرفة في ابن خلدون وغيره على طريقة كتاب العربية في تلك الأيام حيث كان جوزيفوس يسمى يوسف.... وأوروسيسيوس هروشيوش وكلمنت أقلمنطس.

فهو يقول:

«أن ابن خلدون اثناء إقامته في المغرب حيث كان يخدم الملوك زار إسبانيا مرتين، واتصل ببني الأحمر في غرناطة فأوفدوه في سفارة إلى بلاط بطرس الظالم ملك كاستيل في أشبيلية. ولا أحسب أن بني الأحمر كانوا ليوفدوا ابن خلدون سفيراً إلى بلاط كاستيل إلا إذا كان يتكلم لغة قطلونيا وإلا إذا كان يقرأ اللاتينية في بلد وعصر كان يهدر دم كل من يكتب في جادة الأمور بغير اللغة اللاتينية. ومن أغرب الغرائب أن تتصور أن ابن خلدون كان مقيماً في أشبيلية ولا يجري

لسانه إلا باللغة العربية في عصر تقلص فيه كل ما كان للعرب من سلطان في أسبانيا ولم يبق في يدهم إلا دولة غرناطة تحت حكم بني الأحمر.

ويستدرك الدكتور لويس عوض قائلا: «فالأرجح ولا أقول الثابت، أن ابن خلدون كان يقرأ لا تينية العصور الوسطى ويتكلم اللسان الأسباني أقول الأرجح وليس الثابت لأنه كانت في كل بلاط فئة من المترجمين : ثم يقول لويس عوض «أن ترجيح معرفة ابن خلدون باللاتينية والأسبانية أتت من أنه عاش في محيط الأندلس، وأفريقيا حتى جاوز الأربعين وأنهمك فيما بينها من وسائل الحكم والسياسة انهماكاً. فروابطه أنن بحضارة أسبانيا روابط أصيلة لاروابط طارئة كروابطه بالغزو المغولي.»

ثم يقول د. لويس. ونحن نعلم من ابن خلدون نفسه أنه قرأ أورويسوس بالعربية في ترجمة أو اقتباس مستفيض قام بها أو به فئة من صفوة العلماء العرب في بلاط قرطبة أيام حكم المسلمين. ومعنى هذا أن أورويسوس وجد في العربية قبل ١٢٣٦ أى قبل سقوطها في يد الأسبان. كذلك نعرف أنه قرأ جوزيفوس في ابن العميد. لكن هذا لا ينفي أن ابن خلدون كان يعرف لغة أو لغات غير العربية يقرأ فيها أو ربما يتحدث بها. والمعارف الواسعة التي نجدها في تاريخ ابن خلدون عن تحركات القوط والفرنجة وأيامهم تدعونا إلى التأمل في هذا الأمر لأن أهم مصادرها من العصور الوسطى ولا تدخل في تراث اليونان والرومان.

ويحاول الدكتور لويس عوض أن يؤكد استنتاجه على النحو التالي :

«والهم في هذه الرواية أن ابن خلدون لم يذكر عن سفارته إلى بلاط كاستيل أنه كان بحاجة إلى من يترجم بينه وبين الملك الأسباني رغم وجود المترجمين بغير شك في بلاط الملوك وليس هذا دليلاً جزافياً لأن ابن خلدون عودنا أن يذكر كل الدقائق والتفاصيل في أمثال هذه المناسبات ولو كانت في غير صالحه».

انظر إليه وهو يحدثنا في «رحلته» عن مقابلاته لتيمورلنك في مشارف دمشق فهو يروى لنا كيف وجده متكئاً في خيمته فاوما ابن خلدون إليه

«إيماءة الخضوع» فرفع رأسه ومد يده إلى فقبلتها فأشار بالجلوس فجلست حيث انتهيت، ثم استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار بن النعمان من فقهاء الحنفية بخوارزم، فأقعه يترجم بيننا. ويشرح لنا ابن خلدون مبلغ جزعه من تيمور لك فيقول دون حرج «فزورت نفسي كلاماً أخاطبه به، وأتلفه بتعظيم أحواله وملكه» وهكذا أخذ ابن خلدون يحدث تيمور لك بما سمعه من النجمين بالغرب عن ظهور غاز من المشرق من أهل الخيام يصرع كل الممالك ويبين لتيمور لك أنه المقصود بهذه النبوة.

يؤكد لويس عوض بهذه القصة أن ابن خلدون قد اعتاد في «رحلته» وهي بمثابة سيرته المعتمدة، أن يتوخى الأمانة في الرواية والأثبات قدر المستطاع. وهو يذكر لنا حاجته مترجم في حضرة تيمور لك، ولو أنه كان بحاجة إلى مترجم في بلاط بدرو باشيبيلية لما تردد في ذكر ذلك.

ثم ينتقل لويس عوض من هذه الأمثلة الترجيحية إلى برهان أقوى على معرفته باللاتينية وغيرها فيقول إنه في المقدمة يقرر أن ما يشغل باله في فن التأليف أن يجعل قارئ العربية ينطق الكلمات الأجنبية كما ينطقها أصحابها وهو بعد أن يلقى علينا درساً في الفونطيقا أو علم الاصوات، وكيفية خروج الاصوات من الحنجرة واللسان والحنك واللهاة والاسنان الخ... على نحو ما نقول اليوم في علم الاصوات نجده ينبه قارئه إلى الفوارق الصوتية بين أبجديته العربية وغيرها من الأبجديات، وإلى قصور أبجدية معينة في التعبير عما في اللغات الأخرى من أصوات.

هذه بغير شك أدلة قوية وكما يقول الدكتور لويس عوض «ولست أحسب رجلاً يبلغ به الحرص درجة أكرهه قارئه على نطق أعجمي الكلام والأسماء نطقاً سليماً إلا عارف باللغات التي تعرض لها أو لبعضها على الأقل».

ورغم أن هذه الأدلة التي يقدمها لويس عوض ليست قاطعة في إثبات معرفة ابن خلدون لهذه اللغات أو درجة أجادته لها إلا أن العقل السليم لا يمكنه أن يغفلها أو يتجاهلها في دراسة تكوينه العلمي والثقافي كما أن افتراض أن رجلاً بعقلية ابن خلدون كتب يؤرخ لحياة العمران بهذا المستوى الفذ، أقول أن.. افتراض جهل هذا الرجل للغات الهامة في عصره أو بثقافته القديمة والمعاصرة يلصق به عاراً كبيراً، يجب أن نبرئه منه.

على أى حال فإن معرفته بأوروسيوس لم تكن تحتاج إلى هذه اللغات فقد كان «تاريخ» أوروسيوس مترجما بالعربية فى ذلك العصر.. وهذا ما يؤكدُه لويس عوض بقوله :

ونعرف من (طبقات الأطباء والحكماء) لابن جليل، وهو من أهل المغرب فى القرن العاشر، أن تاريخ أوروسيوس كان أحد كتابين أهداهما رومانس امبراطور القسطنطينية لعبد الرحمن الناصر الخليفة فى الاندلس، ويذكر ابن جليل أن رومانوس كتب خطابا لعبد الرحمن الناصر يقول فيه «أما كتاب هرشيوش، فعندك فى بلدك من اللاتينيين من يقرؤه باللسان اللاتينى وأن كاشفتهم عنه، نقلوه لك من اللاتينى إلى اللسان العربى». ولابن خلدون نفسه روايتان فى ترجمة تاريخ أوروسيوس، رواية أن الترجمة من عمل قاضى النصارى وترجمانهم فى قرطبة بالاشتراك مع قاسم بن اصبع والثانية أن مترجميه «مسلمان». «كانا يترجمان لخلفاء الاسلام فى قرطبة وهما معروفان ووضعوا الكتاب». وسواء أتمت الترجمة فى عهد الناصر أو المستنصر حسب مايرى بعض العلماء. وكلاهما فى القرن العاشر، أو تمت فى عهد آخر، فهى على كل حال قد سبقت ابن خلدون وكان فى امكانه الاطلاع عليها.

ونظرية أوروسيوس فى التاريخ تتبلور فى ثلاث أفكار : الفكرة الأولى هى نظرية القصاص الالهى والنظرية الثانية هى نظرية الحق الالهى، والفكرة الثالثة هى نظرية الجامعة المسيحية. أما نظرية القصاص الالهى، فجوهرها أن قيام الدول وانهارها، أو ازدهارها وفسادها، مرده إلى شىء واحد وهو قرب المجتمع أو بعده عن الله. فالكتاب اذن بمثابة تفسير لسقوط الامبراطورية الرومانية أولا وما سلفها من امبراطوريات ثانيا بموجب قانون العدالة الالهية، والتاريخ البشرى اذن عند أوروسيوس هو قصة «الجريمة والعقاب» على نطاق الشعوب لاعلى نطاق الافراد، كما يقول العلامة جيلسون.

وأوروسيوس حين يكتب عن المجتمعات الوثنية يسميها «الفرياء عن مدينة الله» تلك التى بشر بها القديس أو غسطين ووعد الناس بها عندما يملأ الايمان كل القلوب.

الامبراطوريات عند أورو سيوس كانت موعة فى اليوس بقدر ما كانه موعة فى الوثنية، وبناء عليه فهو يحاول أن يثبت أن الرومان رغم خراب ديارهم وانهايار دولتهم فى عصره أقل يؤسا من أسلافهم. أما أن الرومان أشمون ويستحقون العقاب الالهى فهذا يبلل عليه أورو سيوس بقوله أن جنوبهم خرجت لقتال شعوب أمنة غير معروفة ولا سترقاقهم، فلا فرق أن بينهم وبين دولة الاسكندر التى خرجت لقتال شعوب أمنة وغير معروفة. وإذا كان عدوان الاسكندر هذا قد استوجب الغضب الالهى عليه فعنوان الرومان أيضا قد استوجب الغضب الالهى عليهم.

وجوهه هذه النظرية فى أورو سيوس فكرته أن كل سلطة آتية من الله، وأول سلطة هى الملوك، ومن سلطة الملوك تتبع بقية السلطات فتغير الدول عنده أت من العناية الالهية، بسبب زيغ الملوك والمجتمعات وابتعادهم عن الايمان بقدرة الله أو علمهم بهذه القدرة.

ونظرية أورو سيوس فى انبثاق كل سلطة دنيوية من الله مبنية على فكرة القديس أو غسطين بأن الله هو مؤسس للمجتمع الدنى بموجب الناموس الشامل الذى أعطاه للبشرية فيما أرسل من ديانة. فشمول هذا القانون وانبثاقه من ارادة الله يجعل سنن البشر القديمة التى يحكم بها المجتمع شريعة إلهية وبهذا تختلط فى أورو سيوس كما تختلط فى القديس أو غسطين فكرة الدولة المدنية والدولة الدينية، وتلتقيان فى فكرة «مدينه الله» أو المدينة الفاضلة، وهى مجتمع لا فرق فيه بين شرائع الدين وشرائع الدنيا، مجتمع تختلط فيه الكنيسة بالدولة، أو تصبح فيه الدولة أداة من أدوات الكنيسة بتعبير أدق. وهى نظرة إلى المجتمع أدت فيما بعد إلى ظهور مبدأ حق الملوك الالهى واستقرت عليها ثيوقراطية العصور الوسطى.

هذا رأى أورو سيوس فى القصاص الإلهى، وهذا رأيه أيضا فى الحق الالهى، فلننظر الآن فى رأيه فى الجامعة المسيحية.

من رأى أورو سيوس أن أعظم مظهر من مظاهر التقدم الذى أصابته الامبراطورية الرومانية كان تحقيق وحدة العالم الرومانى فى ظل المسيحية وإنشاء ما يمكن أن يسمى «بالجامعة المسيحية». وقد كان للرومان فى رأيه

امبراطورية واسعة الاطراف حقا أيام الوثنية، ولكنها لم تتم قط على فكرة الجامعة ولم تبلغ أبدا مبلغ الوحدة الا منذ ظهور المسيح وانتشار دينه في أرجاء الامبراطورية.

هذه أنظريات أروسيوس الهامة في فلسفة التاريخ، وهي نظريته في القصاص الالهى ونظريته في الجامعة المسيحية. وقد لونت هذه النظريات الفكر السياسى والدينى طوال العصور الوسطى.

«وإذا كانت فكرة أروسيوس عن مصدر السلطة الإلهية قد نسفتها أفكار الرينسانس، فإن فكرته عن الجامعة المسيحية لم تنجح في نسفها تماما فكرة الكنيسة القومية التى جاءت بها حركات الإصلاح الدينى كالبروتستانتية وما إليها، بل وجدت ما يجدد شبابها في فلسفة بعض أقطاب الرينسانس أنفسهم من أمثال ارازموس والسير توماس مور وعامة من نجمهم اليوم في مدرسة واحدة طلبت اصلاح المسيحية داخل اطار الكنيسة الجامعة، الكنيسة الكاثوليكية».

فلننظر الآن ماذا أخذ ابن خلدون من هذا الفكر السياسى الاجتماعى الدينى الذى ساد في العصور الوسطى حتى عصره وما بعد عصره. فنحن نعلم من «رحلة» ابن خلدون ضمنا أن مبدءا حق الملوك الالهى انتقل من أوربا إلى بعض أجزاء العالم الاسلامى، ومنها مصر مثلاً فى الرسالة التى أوردها ابن خلدون فى «رحلته» قائلاً إن السلطان الظاهر بعث بها إلى سلطان تونس يرجوه فيها أن يأتى لأسرة ابن خلدون فى اللحاق بعائلهم فى القاهرة، نجد أن السلطان الظاهر يصف نفسه فى الديباجة بأنه «ظل الله فى أرضه، القائم بسنته وفرضه».

وواضح أن تلقبب الملك بظل الله على الأرض لا يكون إلا فى مجتمع يعمل بنظرية حق الملوك الالهى.

ويأخذ ابن خلدون بنظرية الدورات التاريخية التى نجدها فى أروسيوس ولكنه يختلف عنه فى تفسير قيام الدولة وانتهيارها. ففي ابن خلدون لا نجد أثرا لنظرية القصاص الالهى هذه التى بنى عليها أروسيوس فلسفته فى

التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هي النظرية البيولوجية أو العضوية في فهم نشوء الدول وارتقائها ثم انهيارها واندثارها. فعند ابن خلدون أن الدول كالافراد لها دورة حيوية كدورة الحياة الفردية سواء بسواء. لها شبابها ولها رجولتها ولها شيخوختها ثم يكون موتها واندثارها. وهو ما يسميه ابن خلدون في «المقدمة» بالأجيال الثلاثة في عمر الدولة.

هذا انن محور فلسفة التاريخ في ابن خلدون، وهو خال تماما من تلك الغيبيات الشائعة في فلسفة أروسيوس والعصور الوسطى من كل ما أخذته تلك العصور عن القديس أوغسطين وما لم تأخذه. وتاريخ ابن خلدون هو في جوهره تتبع لهذه الظاهرة وتطبيق لهذه النظرية في مختلف المديتات التي سرد تاريخها بما فيها المدينة العربية، وهو بمثابة قصة الكون والفساد في الحضارات الانسانية المتعاقبة.

اما كيف يتم تأسيس الدولة وكيف يتم فسادها، فقد فسره ابن خلدون بأن عامل بناء الدولة هو العصبية أو ما تسميه اليوم بالقومية. أما انحلالها فمرده إلى عاملين هما الترف والطفان.. أو ما يسميه هو «الترف والقهر».

فكل حضارة عند ابن خلدون تحمل جرثومة انحلالها في باطنها، بسبب كونها كائنًا حيًا تجرى عليه نواميس الحياة العضوية من ميلاد ثم فتوة ثم نضوج ثم هرم ثم موت، وليس لأي علة أخرى غيبية أو أخلاقية كتلك التي ذهب إليها أروسيوس ومن بعده العصور الوسطى الأوروبية في مجموعها. ومن أجل هذا يمكن أن نقول أن فلسفة ابن خلدون في التاريخ كانت ثورة على الفكر الاجتماعي والسياسي في العصور الوسطى، وأنها من نفس النسج الذي نسج منه الفكر الاجتماعي والسياسي في عصر النهضة الأوروبية أيام أن كان الفكر الاجتماعي والسياسي الجديد الثائر على قيم العصور الوسطى تؤرقه مشكلة كبرى هي مشكلة فصل الدين عن الدولة ورفع نير الكنيسة عن رقاب الملوك والرعية على السواء. كما نجد في رسالة «أدى مونارخيا» أي «في الملكية»، التي كتبها دانتي العظيم (١٢٦٥ - ١٣٢١) وفي رسالة «حامي السلام» التي كتبها المفكر مارسيلو دي بادوا في ١٣٢٤ وغيرهما من دعاة الفصل بين الدين والدولة ومن دعاة الارسطاطاليسية الجديدة في فجر الرنيسانس ومن المتأثرين بفلسفة ابن رشد القائمة على



الفصل بين العقل والعقيدة، مهما اختلفت آراؤهم فى مدى هذا الفصل أو فى مسوغاته أو فى وسائله وغاياته، وعمامة ما اصطلاح المؤرخون على تسميته بمبادئ الفكر البورجوازى.

فبينما فكر العصور الوسطى الأوربية النابع من أوغسطين وأوروسىوس يجعل الله مؤسس الدولة والمجتمع المدنى ويرى قيام الدول وانهارها بمقدار قربها أو بعدها عن الله، نجد أن ابن خلدون يجعل القومية مؤسسة الدولة والمجتمع المدنى ويرى قيام الدولة وفسادها دورة حيوية حتمية شبيهة بدورة الحياة نفسها.

وقد فصل ابن خلدون رأيه فى العلاقة بين الدين والدولة فى «المقدمة» فى فصلين رئيسيين أوضح فى أحدهما «أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية» وأوضح فى الأخرى «أن الدعوة الدينية من غير العصبية لا تتم». أو باختصار عند ابن خلدون أن الدين يدعم الدولة، ولكن القومية أساس فى مجد الدولة والدين جميعا. ولأنك أن ابن خلدون كان يرى وراء كل دولة عظيمة إما ديانة عظيمة أو دعوة حق يؤمن به الناس فيحرر القوى الكامنة فيهم ويطلقهم من انطوائهم، ولكنه كان يرى أيضا أن إيمان الناس بأى دين أو عقيدة أو فلسفة اجتماعية كبرى غير مجد ما لم يؤيده الكيان القومى فهو عنده بمثابة حق بغير قوة ومصيره الضياع.

«من أجل هذا كله ينبغي أن نربط بين فكر ابن خلدون والفكر الاجتماعى فى أوروبا فى عصر النهضة الأوروبية.. وهو رغم أنه قرأ أوروسىوس بعمق شديد ونقل منه الصفحات بل والفصول وأشار إليه فى مواضع ومواضع، وقف منه وقفة مفكرى الرنيسانس الذين ناصروا الفكرة القومية على حساب الشيوقراطية أو الحكومة الدينية».

«وإذا كان توافقا فى الآراء ما قاله مارسيلودى بادوا مؤلف «حامي السلام» فى ١٣٢٤ من أن الدولة كائن عضوى كجسم الانسان. له من الأعضاء والوظائف ما لجسم الانسان من أعضاء ووظائف، وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوى عليها ما يجرى على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهى تنمو فى شبابها وتنضج فى رجولتها وتهرم فى شيخوختها ثم تموت ويعقبها

ما هو أقل منها عقلا ومذنية وأكثر منها فتوة وشراسة إذا كان هذا مجرد توافق في الأفكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل أنه مجرد توافق. ولو كان ابن خلدون مديناً لمارسيليدى بادوا بهذه الفكرة لكفاه مجداً وعظماً أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المحدود إلى محيط المجتمعات الإنسانية للتعاقبية، وجعل منها نافذة نطل منها على الامبراطوريات العظيمة وهي تدخل التاريخ ثم تخرج منه كأن ذلك يجرى بقدر محتوم.

«فكرة الدورات التاريخية العضوية هذه لم تلبث أن أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الفكر الاجتماعى والتاريخى... نجدها فى فلسفة هيربرت سبنسر فى القرن التاسع عشر ونجدها فى فلسفة شبنجلر صاحب كتاب «انهيار الغرب» كما نجدها فى موقف العلامة توينبى من التاريخ. ومهما قيل فى شدة اختلافهم فلا شك أن الأصل فى نظريتهم واحد وهو فكرة «الكون والفساد»

هذا إذن هو الجديد فى ابن خلدون، أو هذا إذن هو بعض الجديد، الدول أحياء وتعاقبها كتعاقب الأجيال فى الأحياء، الحى يحمل فى أحشائه جرثومة فنائه، كذلك الحضارة تحمل فى أحشائها جرثومة فنائها. انهيار الحضارات لا يرد إلى غيبيات الهية أو قصاص الهى جزاء على الابتعاد عن روح الدين كما قالت العصور الوسطى أخذاً عن أوغسطين وأوروسىوس ولكن يرد إلى دورة طبيعيةكدورة الحيوان والنبات بفساد القومية وانتشار المدنية.. الجامعة الدينية أو الوحدة المذهبية وحدها غير كافية لا قامة الدولة كما كانت العصور الوسطى تتصور، مالم تؤيدها الجامعة القومية.

\* \* \*

هذا عرض دقيق وشامل لما تضمنته مقالات الدكتور لويس عوض الرابع عن ابن خلدون وكما هو واضح، أنه ليس فيما قاله لويس عوض ما يشين ابن خلدون أو ما يقلل من أصالته. ومع ذلك فقد هب من يعارض ويشدد فى الإنكار.

لم يكد يظهر مقال لويس عوض بجريدة الجمهورية (١٥ سبتمبر ١٩٦١) الذى يدعو لدراسة مصادر ابن خلدون الأوربية حتى رد عليه الاستاذ رشدى صالح فى اليوم التالى (١٦ سبتمبر) يعترض عليه ثم عاد ورتب أفكاره ونشرها فى مقال آخر بمجلة «الكاتب» (أكتوبر ١٩٦١) يقول فيه :

«أن الطريقة التى اتبعها الدكتور لويس، طريقة خاطئة مائة فى المائة، فضلا عن أنها لا تقوم على أى أساس أو منطق علمى - ثم خلدون قد استقى أفكاره من حضارة أوروبا وبلغة أوروبية؟ ويجب بلن التبرير الوحيد لهذا الافتراض، هو أن نعثر على أفكار كبيرة لدى ابن خلدون تعجز عن انشائها، أو تجهل أمثالها، الحضارة العربية. وعند ذاك يجوز أن نجرى وراء المصادر الاجنبية الاخرى لنعرف أى المصادر كان منبع أفكار ابن خلدون».

ثم يضيف رشدى صالح قوله «واعتقادى اننا لسنا فى حاجة إلى تأويل أفكار ابن خلدون على أساس الحضارة الأوربية. ذلك أن هذا الفكر العربى العظيم، تربى كغيره من مثقفى العرب على مصادر اسلامية وعربية معروفة ومذكورة فى كتبه».

وبعد ذلك ينفى رشدى صالح نفيا قاطعا معرفة ابن خلدون باليونانية أو اللاتينية قائلا : ما من باحث فى العالم تجرأ على الزعم بأن ابن خلدون كان محتاجا إلى معرفة الاغريقية أو اللاتينية ليقترض بها أفكارا اغريقية أو رومانية أو أوروبية وسيطة.

لكنه يقر بأن ابن خلدون قد اطلع على أفكار أوربية وأحاط بمعلومات من التاريخ الأوروبى. وكانت عدته فى الاطلاع والاحاطة وسيلتين : الترجمات التى قام بها العرب منذ العصر العباسى - مثال ذلك ترجمة المنطق لأرسطو. التى يقول ابن خلدون انه قرأ ملخصات ابن رشد لها.

والوسيلة الثانية هى مؤلفات المؤرخين والجغرافيين وعلماء الطبيعة والفلك والرحالة العرب.

وأما الترجمات التي توالى من عهد العباسيين، وتواترت إلى عصر ابن خلدون، فكانت من لغات وسيطة بين العربية والاعريقية. وانت تجد كتاب (الأورجانون) لأرسطو مثلاً، قد وصل ابن رشد عن طريق ترجمة سريانية ثم ترجمات مختلفة عربية. وكانت هذه الترجمات، تمتاز بشروحها، وباختلافها أيضاً وفي حالة ابن خلدون، نجد أنه قرأ هذه الترجمات والشروح، وعن طريقها، اتصل بالفكر الاغريقي.

ولا يشك أحد في قيمة هذه المعلومات التي قدمها الأستاذ رشدي صالح هنا للتدليل على عدم معرفة ابن خلدون للاغريقية. ولكنها قرائن ترجيحية أيضاً مثل قرائن لويس عوض وليس فيها دليل واحد يقيني. وحتى لو سلمنا بصحتها فإنها قد تنفي معرفة ابن خلدون للاغريقية ولكنها تؤكد المأمة بالفكر الاغريقي عن طريق الترجمات. وهل قراءة الترجمات تمنع التأثر بالأفكار أو اقتراضها؟ هذا سؤال نطرحه على القارئ ليهيئ ذهنه للإجابة الصحيحة وهي ليست استنتاجاً شخصياً لي ولكنها خلاصة لجهود باحثين كبيرين من المعجبين بابن خلدون، أحدهما ألماني والثاني عربي مسلم، تثبت ما أخذه عن أرسطو :

وتحت عنوان «ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربية في القرن الرابع عشر» نشرت مجلة الدويتشه رونتشار الألمانية في عدد يناير ١٩٢٣، رسالة للأستاذ فون فيسندنك، ترجمها الأستاذ محمد عبد الله عنان، جاء فيها: (٥١)

«لقد رسم ابن خلدون قاعدة ثابتة لرفعة الاسر واضمحلالها، لأن الدولة والملك في نظره كما هما طبقاً للتعاليم الاسلامية أصلان لا ينفصلان. وهذا سبب تفريقه الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسة). والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية».

ثم يعضي فون فيسندنك قائلاً :

---

(٥١) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين. المجلد الثامن (علم الاجتماع) ص ١٨٢ دار الكتاب اللبناني بيروت. طبعة ثانية ١٩٧٥.

«وقد انتقص ابن خلدون من بين صفات الملك العربي الذي تعتبره الرعية محوطاً ببعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد، وقال انها علامة من علامات سقوط الدولة. وهذا الرأي يشبه نظرية أرسطو في الاستبداد. وقد كان ابن خلدون ملهماً بفلسفته تمام الامام».

أما المثل الآخر فنأخذ من دراسة ممتازة بعنوان «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية»<sup>(٥١)</sup> للدكتور على أواميل وهو كاتب تونسي حاصل على دكتوراه الدولة من السريون عن دراسة جادة وممتعة لمنهجية ابن خلدون.

حيث يشير في أربع مواضع إلى تأثير أرسطو في فصل «ابن خلدون والمجتمع الطبيعي»، حين يقول : ولكن هذا «المجتمع الوحشي» وان كان طبيعياً فهو حسب ابن خلدون مجتمع «ناقص» بالقياس إلى ما يكون عليه المجتمع الانساني في وضعه العادي. وابن خلدون هنا يلجأ إلى أحد المفاهيم الارسطية الأساسية وهو مفهوم «الكمال»، ومعناه أن كل كائن يتجه إلى تحقيق وجوده الكامل، ومادام لم يحقق ما هيته هذه فهو موجود «ناقص»، فيكون المجتمع البدوي مجتمعاً ناقصاً بالنسبة لمجتمع الحضرة، ولهذا نجد التمكن غاية للبدوي يجرى إليها، كما يعبر ابن خلدون (ص ٥٠).

ثم يقول في موضع آخر : المثال الديني هو الذي يقلب الوضع فيحدث التجاوز من مستوى «المجتمع الطبيعي» إلى مستوى «المجتمع السياسي» : فاذا كان منهم النبي أو الولي الذي يبعثهم إلى القيام بأمر الله «(...)» ويؤلف كلمتهم لظهور الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك، (وقد أبرزنا فعل «تم» لأنه يحيل إلى المفهوم الأرسطي : مفهوم «التمام» أو «الكمال» الذي أشرنا إليه، والذي لجأ إليه ابن خلدون كثيراً (ص ٥٢) أما الإشارة الثالثة فتأتي في قوله :

«ابن خلدون الذي يجرى تفكيره هو ايضاً كما نرى على ثنائية الصلاح / الفساد يبقى مختلفاً عن غيره من مفكرى الاسلام حين لا يتناول مفهومي «الصلاح» و «الفساد» بناء على معيارية دينية وحدها.

---

(٥٢) على أواميل - «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» - دار التتوير للطباعة والنشر - بيروت ط ٢ (١٩٨٥).

فابن خلدون لا يمكن أن نعهده مصلحاً، وحديثه عن الإصلاح ليس حديث دعوة، لسبب أساسي وهو أن اهتمامه هو أن يبين كيف تتم فعلياً عملية الإصلاح في مجتمع أدرك طور «الفساد».

و «الفساد» عنده ليس حكماً دينياً على مجتمع خرج على الشريعة بل هو أولاً طور طبيعي يبلغه عمران أدركه الهرم، وهو بوجه عام طور «الحضارة» حين يتطبع أهل السلطة، والمتعلقون بهم، ونخبة الجيش بعوائد الترف. وبهذا المعنى تكون «الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد». فابن خلدون يستعمل «الفساد» بمفهوم الفلسفة والطبقيات الارسطية، أى هو نهاية طبيعية يتركها العمران في تطوره كأي كائن يبلغ غاية صيرورته. فهو ليس حكماً دينياً على مجتمع خرج على جادة الدين. (ص ٥٤).

والى أرسطو أيضاً يشير في موضع رابع حين يقول :

«وكل هذا يحصل حين يكسر هذا المجتمع سلوكه الوحشى لينطلق من «الفطرة» ما معنى هذا؟. معناه عند ابن خلدون أن هذا المجتمع وهو في مستوى الطبيعة فهو يسلك سلوك المجتمع الوحشى، ولكن لكونه الصق المجتمعات بالطبيعة فهو كذلك أقربها إلى «الفطرة». أو بعبارة أدق هو أكثرها تهيؤاً لاستعادة «الفطرة» (أو اخراجها من «القوة إلى الفعل» بالمصطلح الارسطى الحاضر في تفكير ابن خلدون) (ص ٥٦).

هذه الفقرات العديدة التي اقتبسناها من المستشرق الالماني ومن الكاتب العربي تغنيا عن أى تعليق، وتثبت أنه سواء كان ابن خلدون يعرف الاغريقية أولاً يعرفها كما يزعم الاستاذ رشدى صالح، فإنه كان يعرف الفكر الاغريقى ويعرف أرسطو ويعرف فلسفته معرفة صحيحة، وأنه انتفع ببعض أفكاره في بناء نظريته الخاصة في فلسفة التاريخ.

نتنقل الآن إلى مناقشة الشق الثاني من اعتراض الاستاذ رشدى صالح. على ماقدمه لويس عوض من أدلة لاثبات معرفة ابن خلدون للاتينية العصور الوسطى وتأثره بالثقافة الاوربية.

ومن الالة التي ذكرها لويس عوض ان ابن خلدون استخدم طريقة معينة في رسم الكلمات الاجنبية بحيث كتبها كما كان اصحابها ينطقونها ثم يقول: «ولا احسب ان من يجشم نفسه كل هذه الدقة في نقل الالفاظ الاجنبية نقلا فونوطيقيا الا عارفا باللغات الاجنبية التي ينقل عنها الخ...»

لكن رشدي صالح يرفض هذه الحجة ويقول ان محاولة ابن خلدون رسم الكلمات، كما تقال، محاولة مسبوقة في الثقافة العربية، ثم يشير إلى ما قاله ابن خلدون نفسه (ص ٣٠ من طبعة مصطفى محمد) «اقتبست ذلك من رسم الاشمام الخ».

ومعنى هذا ان ابن خلدون نظر إلى تقاليد العلماء العرب السابقين، حين اراد ان يحل مشكلة الاختلاف بين الكلمات المنطوقة والكلمات المكتوبة. وعن نوع الكلمات التي يحرص ابن خلدون على ضبطها يقول رشدي صالح :

«لدينا مثال، هو ١٨٨ كلمة ضبطها ابن خلدون في كتابه «التعريف بان خلدون ورحلته غريا وشرقا».

«هذه المائة والثمانون كلمة هي كل ما ضبطه ابن خلدون في كتابه ذاك وقد جمعها وفهرسها باحث متخصص في ابن خلدون ونعني به محمد ابن تاوويت الطنجي (من ص ٤٤٠ إلى ص ٤٥٢). وماذا نجد في هذه الكلمات؟ نجد ان هذه الكلمات جميعها أسماء اعلام - اشخاص - قبائل - أماكن الخ - وليس فيها كلمات أفعال أو جمال أو تعابير أو تراكيب لغوية».

ومعنى هذا، عند رشدي صالح ان ابن خلدون، ضبط أسماء شهيرة، وأسماء عرضت في سياق كتابه.. سمعها بانه، ورأى من الامانة رسمها. ولا يمكن ان يستدل من هذا وحده على أنه كان يقرأ لغة اجنبية مجرد أنه ضبط بعض الاصوات.

ولكن هذا الاستنتاج أيضا لا يكفي وحده لنفي معرفة ابن خلدون باللاتينية. خصوصا أن رشدي صالح لم يتعرض لمناقشة قول لويس عوض :

«ان ابن خلدون اثناء اقامته فى المغرب زار اسبانيا مرتين، واتصل ببني الاحمر فى غرناطة فأوفدوه فى سفارة إلى بلاط بطرس الظالم ملك كاستيل فى اشبيلية. ولا أحسب أن بني الاحمر كانوا ليوفدوا ابن خلدون سفيرا إلى بلاط كاستيل إلا اذا كان يتكلم لغة قطلونيا والا إذا كان يقرأ اللاتينية فى بلد وعصر كان يهدر دم كل من يكتب فى جادة الامور بغير اللاتينية.

ومن أغرب الغرائب أن تتصور أن ابن خلدون كان مقيما فى اشبيلية ولا يجرى لسانه الا باللغة العربية فى عصر تقلص فيه كل ماكان للعرب من سلطان فى اسبانيا ولم يبق فى يدهم إلا دولة غرناطة تحت حكم بني الاحمر.

لقد أغفل رشدى صالح هذا الدليل اغفالا تاما ربما لقوته.

أما رأى الدكتور على عبد الواحد فيبدو متضاريا ففى حين يذكر ان ابن خلدون «وقف الفصل الرابع والعشرين من الباب السادس على علم المنطق، فتكلم على موضوع العلم وفائده ومسائله وأقسامه وتاريخه وادواره وكتاب الأورجانون لارسطو فى المنطق وأقسام هذا الكتاب». ثم يضيف فى هامش الصفحة: (٥٣) (اسم هذا الكتاب الأورجانون ومعنى هذه الكلمة باليونانى الآلة Organon Outil انه آلة تعصم الفكر من الخطأ، وقد ترجم ابن خلدون هذه الكلمة بكلمة «النص» وهى ترجمة غير صحيحة).

ثم يذكر فى ص ٣٢٥ من كتابه كلاما مناقضا حيث يقول:

«لا نجد فى كتاب «التعريف» ولا فى مؤلفاته الأخرى ما يدل صراحة أو ضمنا على انه كان يعرف لغة أجنبية. ولو كان يعرف لغة أخرى غير العربية ما تردد عن التتويه».

واعتقد أن قوله ان ابن خلدون ترجم كلمة الأورجانون عن اليونانية ترجمة غير صحيحة يعنى ان ابن خلدون كان يترجم بعض النصوص وهو أمر أكثر اتساقا مع المنطق والمعقول... ويرجح حجة لويس عوض واستنتاجه، أما

---

(٥٣) دكتور على عبد الواحد وأبى، عبد الرحمن ابن خلدون ص ٢٠٧. مكتبة مصر - إبريل ١٩٦٢



رفض هذه الحجة على اعتبار أن ابن خلدون ذكر أن تيمور لنك استدعى من بطانته الفقيه عبد الجبار من فقهاء الحنفية بخوارزم ليترجم بينهما بينما لم يذكر أنه كان يعرف لغة أخرى غير العربية، هو استنتاج ضعيف.

والعكس هو الصحيح. فالطبيعي أن يكون مفكرنا العبقري على علم باللغات الأوروبية وهو أمر لا يستحق التنويه. ولذلك ذكر عدم معرفته بلغة تيمور لنك حتى لا يظن الناس أنه يعرف هذه اللغة أيضاً. فتخصيص هذه الصلة بالذكر هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة بالنسبة للغات الأوروبية وكيف نقبل أن ابن خلدون لم يكن يعرف اللاتينية والثقافة الأوروبية أو إسبانية اشبيلية في حين أنه ينتمي لأسرة من أشراف اشبيلية وعاش في محيط الأندلس وأفريقيا حتى سن الأربعين، وأنهمك فيما بينهما من مؤامرات الحكم والسياسة انهماكاً شديداً، مما جعل روابطه بحضارة إسبانيا روابط أصلية لا طارئة كروابطه بتيمور لنك. وأنه اشتغل سفيراً لبني الأحمر في بلاط بطرس الظالم بأشبيلية لمدة عامين ونصف.

كذلك بالنظر لما يقوله الدكتور على عبد الواحد وكانت تونس حينئذ مركز العلماء والأدباء في بلاد المغرب ومنزل رهط من علماء الأندلس الذين رحلوا إليها بعد أن شنتهم الحوادث. فكان من هؤلاء وأولئك أساتذة ابن خلدون ومعلموه مع والده ومن بعده<sup>(٥٤)</sup> فهل كان كل هؤلاء العلماء الفارين من الأندلس جميعاً يجهلون اللاتينية والإسبانية أيضاً؟ وكيف ننسبهم إلى العلم إذن... إذا كانوا يجهلون لغة العلم والثقافة في عصرهم وإن لم يكن من أجل العلم والثقافة.. فلكي يواجهوا أعدائهم من أصحاب هذه الثقافات، والحديث الشريف يقول من عرف لغة قوم أمن شرهم.

فكيف نتصور ذلك وابن خلدون يخص اثنين من أساتذته كان لهم أكبر أثر في ثقافته الشرعية واللغوية والحكمية: أحدهما محمد بن عبد المهيمن الحضرمي امام المحدثين والنحاة بالمغرب وقد أخذ عنه الحديث ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة، والآخر أبو عبد الله محمد بن الأبلق «شيخ العلوم العقلية».

---

(٥٤) دكتور على عبد الواحد وإفي، عبد الرحمن ابن خلدون ص ٢٥ .

«وقد سمي الأبلى نسبة إلى بلدة أبلة (Avila) من شمال الأندلس قرب مدريد، أنه شيخ العلوم العقلية ومفخرة المدرسة المغربية، الذي هرب إلى فاس ومراكش ليشتبع نهمة للمعارف العقلية. وفي فاس أقام متواريا على عهد السلطان أبي الربيع، لكي يأخذ التعاليم على أستاذها اليهودي: خليفة المغيلي، وعندما استوفى فنونها عليه، غادر فاس إلى مراكش. وظل الأبلى، وهو في بطانة السلطان. يحضر مجالسه، ويشهد وقائعه، كما حدث في طريف والقيروان - يقوم بتعليم العلوم العقلية: (ويبثها بين أهل المغرب حتى حنق فيها الكثير منهم من سائر امصاره) وبذلك أصبح أستاذ الجيل في هذا الفن في كل بلاد المغرب.

وهكذا فعندما قدم الأبلى إلى تونس في جملة السلطان أبي الحسن، لزمه ابن خلدون. وأخذ عنه العلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية «واثبت جدارته حتى شهد له الأستاذ الأبلى بالتبريز في ذلك، فكان صاحب الفضل في تكوينه العلمي المميز، واتجاهاته العقلانية التي جعلت منه مؤرخا فيلسوفا»<sup>(٥٥)</sup>.

والنظر في حلقات هذه التلمذة من ابن خلدون صعودا إلى الأبلى إلى خليفة المغيلي أستاذ الأبلى في العلوم العقلية، لابد أن يثير في ذهن سؤال:

هل كان الخواجة خليفة المغيلي اليهودي أعجميا لا يعرف لغة أخرى غير العربية؟ وإذا كان يعرف فلا بد أن لسانه كان يجري ببعض المصطلحات الأجنبية وهو يشرح لتلميذه الأبلى علوم الفلسفة أو الحكمة التي كانت تشمل علوم الطبيعة وما وراء الطبيعة إلى جانب الرياضيات والموسيقى، مما يثير شهوة كل تلميذ نجيب لتعلم هذه اللغات ومصطلحاتها.. أم أن الأبلى كان محصنا ضد عدوى اللغات... وأن ابن خلدون كان لديه مناعة قوية حفظته من هذه العدوى رغم أن كل أحداث العصر كانت تفرض على هذه النخبة تعلم هذه اللغات بل وتبتيحها أيضا.

---

(٥٥) سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخا، «عالم الفكر» سبتمبر ٨٢، ص ٤٩، ٥١.

هذه قرائن أضعها واستلّة أطرحها ليس من أجل تأييد وجهة نظر لويس عوض وإنما لتكون موضع بحث ونظر المهتمين من أجل مزيد من الفهم الصحيح. ولكي نبريء مفكرينا الاقذاد بل نبريء ثقافتنا العربية من تهم الجهل والانغلاق والتعصب..

لقد كان لويس عوض هو أول كاتب عربي يهتم بمصادر ابن خلدون اليونانية واللاتينية، ويأمر معرفته لهذه اللغات، ومن المؤسف حقاً، أن هذه القضية الهامة لم تسترّع انتباه الباحثين الآخرين على الرغم من أهميتها.. ان اثبات معرفة ابن خلدون للغات الأوروبية كان خليفاً بأن يحسم مسألة الاختلاف الذي اكتشفه هؤلاء الباحثون بين نقول ابن خلدون وبين النصوص التي يشير إليها. فقد اكتشف الدكتور عبد الرحمن بدوي أن ابن خلدون لم يكن يديق في نقل الأخبار التي يوردها، ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها.

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بتحقيق هذه النقول، والتعليق عليها ورد بعض النقول المجهولة المصدر إلى نصوص أو ترجمات يحتمل أن تكون مفقودة. ولو ثبت أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية أو غيرها لامتد مجال التحقيق إلى مصادر أجنبية أخرى لم تترجم.

على أي حال، فلم يعد هناك مجال للمنكرين الآن، بعد كل ما وفره هؤلاء الباحثون من دراسات جادة وجديدة لابن خلدون. فهيا نستعرض ما كتبوه حسب تاريخ نشره.

ولنبداً بكتاب «الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون» للدكتور على أومليل، الذي نشره بالفرنسية ١٩٧٧، ثم بالعربية. وهو يتناول مراحل «التاريخ اليوناني - الروماني المسيحي» كوحدة واحدة متصلة، حيث يقول<sup>(٥٦)</sup>:

«كان لاقامة ابن خلدون بمصر فضل على تمكنه من المام واسع بهذا التاريخ أيضاً وهو ما يتبين من المصادر العديدة التي اعتمد

---

(٥٦) على أومليل - الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط ٢ / ١٩٨٥.

عليها . فالى جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ، كالعديد وسعيد بن البطريق، وابن الراهب وغيرهم.

ولكن الذى يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر هنا يعتمد بالدرجة الاولى على المؤرخين المسيحيين. أما المؤرخون المسلمون فغالبا ما يرجع اليهم رجوعا ثانويا، ويحرص على أن يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون.

ثم يزيد الأمر وضوحا فيقول : من المسيحيين الذين يرجع إليهم ابن خلدون : سعيد بن البطريق (ت ٢٢٨ / ٩٤٠). وتاريخه هذا الاب الملكاني الاسكندري، المسمى «نظم الجمان» يفيد صاحب العبر فى معرفة أخبار مصر اليونانية - الرومانية، وفى الإلام بتاريخ بيزنطة. ونجده يعتمد على أبى شاعر بطرس، (المكنى - أيضا بابن الراهب)، المسبحى (أو ابن المسبحى)، ويوحنا فم الذهب، وأبى فانيوس.

ولكن هناك مؤرخا مسيحيا يعتمد عليه ابن خلدون أكثر من غيره من المؤرخين المسيحيين وهو جرجس المكين المكنى بابن العميد (ت ١٢٧٣)، ويسميه ابن خلدون أيضا، «مؤرخ النصارى».

«يكاد يكون ابن العميد هو مرشد ابن خلدون الأول فى معرفة تاريخ «الروم» (اليونان والرومان)، ربما لأن مؤلف المجموع المبارك، وهو مؤرخ متأخر يعتمد على كل المؤرخين المسيحيين الذين ألحنا اليهم، ولذا فابن خلدون تارة يذكر ابن العميد، وتارة يتجه مباشرة إلى هذه المصادر».

ثم يختم هذه الفقرة بقوله :

«ان هؤلاء المؤرخين المسيحيين الذين يستند اليهم ابن خلدون كانوا يعيشون فى مجتمع اسلامى، وهم، وأن كانوا غريباء عنه بمعتقدهم الدينى، فهم على كل حال مرتبطون بالثقافة العربية الإسلامية المحيطة. ولذا فإن ما كانوا ينتجون من تاريخ، وأن تعلق بديانة مخالفة وأمم اجنبية، لم يكن بمعزل عن السياق الثقافى المهيمن. فالاسلام المستبعد

هنا على مستوى العقيدة، معاش مع ذلك واقعيا. وإذا فما كان يمكن  
الا ان يكون حاضرا ضمنيا فى كيفية كتابتهم للتاريخ.

\* \* \*

وفيما يتعلق بالمصادر اللاتينية وأوروسىوس على وجه التحديد فانه يقول:  
ولكن من بين المصادر التى يعتمدها ابن خلدون كتابا مختلفا تماما.  
ويتعلق الامر بتاريخ للعالم ككتبه فى القرن الخامس الميلادى احد تلامذه  
القديس اغسطين، وهو باولوس اوروسىوس، الذى يسميه ابن خلدون وغيره  
من المؤرخين العرب : «هرشيوش» وينعته أيضا بـ «مؤرخ الروم» ان الاسم  
الاصلى للكتاب هو : *Historiae Adversus Paganus* (تاريخ الاعداء المشركين).  
يحدثنا ابن خلدون عن ترجمة هذا الكتاب من اللاتينية إلى العربية : فقد  
ترجم بقرطبة ترجمه بامر من الخليفة الاموى الحكم المستنصر (واى من  
٢٥٠ إلى ٣٦٦) «قاضى النصرى وترجمانهم» وقاسم بن اصبع.

ولكن لدينا شهادة اخرى عن قصة نقل هذا الكتاب إلى العربية. فحسب  
ابن جلجل فإن هذا الكتاب قد بعث به ملك القسطنطينية إلى الخليفة الاموى  
بقرطبة الناصر (وليس المستنصر كما يقول ابن خلدون).

ومع ان ابن جلجل كان معاصراً للفترة التى تم فيها نقل الكتاب إلى  
العربية فهو لا يقول لنا شيئا عن اسم مترجمه، ويبقى ابن خلدون من بين  
المؤلفين المسلمين، هو الوحيد الذى يعطينا اسم مترجم الكتاب.

يبدو أن ابن جلجل هو أول مؤلف اسلامى استعمل «تاريخ اوروسىوس»،  
وذلك فى كتابه «طبقات الاطباء والحكماء». ان استعمال التراجم والاصول  
اليونانية معهود فى الثقافة العربية، ولكن أهمية «طبقات» ابن جلجل هى فى  
استعماله للترجمات العربية لمصادر لاتينية. ويذكر ابن جلجل «كتاب  
هرشيوش صاحب القصص» كمصدر أساسى لكتابه «الطبقات».

ذلك ان «هرشيوش» هو المؤرخ المسيحى الأكثر ورودا فى كتاب العبر،  
فنحن نجده حين يؤرخ ابن خلدون للفرس، واليونان واليهود والمسيحيين.  
وهو يثق به كثيرا.

«ان ابن خلدون - يقول ليفى ديلافيدا - هو المؤلف العربى الوحيد الذى استعمل تاريخ أروسيوس استمعالا واسعا ونكيا، وذلك فى كتابه عن التاريخ العام»<sup>(٥٧)</sup>.

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن ابن خلدون قد ذكر أروسيوس «فى سبعة وخمسين موضعا مقرونا باسمه، ونقل عنه - فيما يصرح به - نقولا تتفاوت فى الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد»<sup>(٥٨)</sup>.

وفى ملحق الكتاب أورد الدكتور بدوى كل نقول ابن خلدون المقرونة باسم هروشيوس وعلق عليها، ثم بين ما يناظرها فى النص اللاتينى الأصيل لأروسيوس، وكذلك فى الترجمة العربية المحفوظة فى مخطوط مكتبة جامعة كولومبيا<sup>(٥٩)</sup>.

والغريب فى الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يذكر فى تصدير الكتاب انه يريد ان يتناول فى هذا البحث جانبا مما أهمله الباحثون وهو المصادر اللاتينية واليونانية التى استعان بها ابن خلدون فى كتابة الجزء الأول من تاريخه وهو التالى للمقدمة مباشرة، أعنى فيما يتعلق بتاريخ اليونان والرومان. ويتجاهل أن الدكتور لويس عوض قد تناول هذا الموضوع قبل ذلك بعشرين عاما. لكن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى لنص الترجمة العربية لكتاب «تاريخ العالم» لباولوس أروسيوس، قد أتاحت للباحثين فرصة نادرة للاطلاع على هذا النص الفريد والتعرف على أثره الواسع عند المؤلفين العرب بدءاً بآبن جليل فى القرن العاشر الميلادى حتى ابن خلدون والمقرينى فى القرن الخامس عشر. بل إن توفير هذا النص على هذا النحو المحقق قد مكنت الدكتور سعد زغلول عبد الحميد من وضع يده على قرائن عديدة تشير إلى امتداد تأثير أروسيوس إلى مؤرخين آخرين كابن الأثير مثلا - فى كتابه «الكامل» الذى يعد أحد مصادر ابن خلدون الأساسية فيما يتعلق بدول الأعاجم فى الشرق من الفرس والترك. فهو ينظر فيما يقوله ابن الأثير عن

---

(٥٧) راجع ص ١٤ - ١٧ فى كتاب «الخطاب التاريخى - دراسة لمنهجية ابن خلدون»

(٥٨) أروسيوس «تاريخ العالم» تحقيق وتقيم د... عبد الرحمن بدوى ص ٢٥.

(٥٩) المرجع السابق من ص ٤٦٧ - ٤٩٧.

فوائد التاريخ الدنيوية والأخروية ويقارنه بما قاله أروسيوس في هذا الصدد (٦٠).

فابن الاثير يشبه القراءة بالرؤية، فمن يطالع أخبار قوم كانه يعاصرهم وهكذا يعد التاريخ في العمر على امتداد العصور التاريخية، وعن هذا الطريق تتكثر تجارب الانسان وان كانت نظرية. بفضل المعرفة بالحوادث - «يزداد عقلا». والدكتور سعد زغلول يقارن بين هذا الكلام وبين كلام أروسيوس الذي يفرق بين المشاهدة والسمع فيقول :

«ان الامور السالفة كلما كانت أصعب عن شاهدتها كانت أطرف عند من سمعها.. (كما يقول) ان القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخبر. وان مقاساة الاسير من الشدة أشق على النفس من تذكر الكثير مما فرط منها... فليعلم ان رأى ذلك ان الذي أطنب فيه من الشكاية بزمانه ليس لا فراط شدة الزمان لكته لضعف صبره ولؤم طبعه». والشبه واضح بين الاثنين بدرجة يبدو معها قول ابن الاثير وكأنه صياغة أخرى لنفس المعنى تقريباً.

وعند ابن الاثير أن فوائد التاريخ الأخروية تنأت بمشاهدة تقلب الدنيا بأهلها وتتابع نكباتها الذي لا يسلم من نكها غنى ولا فقير مما يؤدي إلى الزهد فيها والاعراض عنها، عن طريق التزود للأخرة بمحاسن الأخلاق. وهذا ما يسميه الدكتور سعد زغلول بنظرية مواجهة المتاعب الدنيوية بالرجوع إلى الله وهي تذكره بمقالات أروسيوس ان يقول : «ثم نظرت في الماضي فوجدتها أقطع في البلاء وأشد في شقاء أهلها بقدر ماكانوا يومئذ أبعد من الشريعة الصادقة.. وأقول ان كل بلاء ومحنة فانها تكون لسببين : أما لتزكية الأخيار واما لعقوبة الأشرار» (٦١) وفي هذا نجد فلسفة أروسيوس عن القصاص الالهى والدورة التاريخية التي قال الدكتور لويس ان ابن خلدون قد أخذها من أروسيوس وخلصها من غيبات العصور الوسطى. ففي ابن خلدون لا نجد أثراً لنظرية القصاص الالهى هذه التي بنى عليها

(٦٠) سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخاً (ص ٢٧) عالم الفكر - سبتمبر ١٩٨٢.

(٦١) أروسيوس، تاريخ العالم، (ص ٥٥) نشرة عبد الرحمن بدوي.

أوروسيوس فلسفته في التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هي النظرية البيولوجية أو العضوية في فهم نشوء الدول وارتقائها ثم انهيارها وانقراضها.

وفكرة تشبيه الدولة بالكاكن الحى قال بها مارسلويدى بادوا مؤلف «حامى السلام» في ١٣٢٤، لكن لا يوجد دليل يقينى على أن ابن خلدون قد أخذها منه، وربما جاء التأثير بطريق غير مباشر، خصوصاً وأنه قد أصبح مؤكداً الآن أن ابن خلدون كان يعرف أوروسيوس ويعرف الثقافة اللاتينية معرفة جيدة، فهو يقول: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الأفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدة الشمالية نافقة الاسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها حافلة متوفرة، والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار» (ص ٤٠٢ س ١ س ٤).

ويعلق الدكتور عبد الرحمن بدوى على هذه الفقرة قائلاً :

«والإشارة هنا مهمة إذ تدل على أن ابن خلدون والوسط الذى كان يعيش فيه سواء فى تونس أو فى مصر، كان يعلم أنه كانت توجد فى أوروبا فى القرن الرابع عشر الميلادى نهضة كبيرة فى العلوم الفلسفية، وأنها كانت تدرس فى معاهد كثيرة فى روما وإيطاليا وسائر أنحاء أوروبا و«العدة الشمالية» كما يسميها<sup>(٦٢)</sup>.

من هذا يتبين أن التواصل كان قائماً بين الثقافتين العربية والأوروبية فى اتجاهين متعاكسين ولا عبرة بما قاله رشدى صالح عن القطيعة بين الاثنين. ولا يعيب ابن خلدون أن يكون قد عرف هذه الفكرة هنا أو هناك، فالمهم أنه بنى نظرية فكرية صحيحة. كان ابن خلدون عبقرية إنسانية نادرة، تحركه روح علمية واثقة تبحث عن القوانين التى تحكم المجتمعات، كما يبحث عالم الطبيعة عن نواميس الكون والحياة، ومن أجل هذا عكف على معرفة تراث الإنسانية فى المشرق والمغرب، ومنذ أول الخليقة حتى وفاته. لم يصده عن

(٦٢) د. عبد الرحمن بدوى، تاريخ العالم، (ص ٤٥ - ٤٦). المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت -



ذلك اختلاف الدين أو اللون أو الجنس، لأن سبيله كان سبيل المعرفة الصحيحة، فلم يفرق بين مصدر ومصدر على أساس الدين أو الجنس، كما يفعل بعضنا الآن، وإنما على أساس الحقيقة والصدق، فهو يعرض لتاريخ اليهود معتمداً على مصدر يهودي، وحسب قوله « والقوم أعلم بأخبارهم » ويظل التوراة موضع ثقة ابن خلدون، فهو مصدره الموثوق الذي يرجع إليه كثيراً ليس كمصدر تاريخي فحسب، بل كمعدل للتاريخ «وليس التوراة فحسب وإنما الكتاب المقدس» كله بل وأهل الكتاب أيضاً، وهذا ما يوضحه الدكتور على أولملي :

«إذا كان للتاريخ كما يرويه «الكتاب المقدس» تأثير على الاستغرافية (٣٣) الإسلامية فلان هذا التاريخ يعتبر أهم مرجع للقرآن حين يذكر الأزمان القديمة، أن تأكيد الإسلام على قرباه باليهودية والمسيحية، قد أعطى للرعى الإسلامي بعداً تاريخياً دعاه إلى أن يقطع صلته بالجاهلية ليرتبط بتاريخ مقدس يبدأ بخلق الله للعالم (الخليقة) ويتعاقب فيه أنبياء الله ورسله. وفي البدء، كان المسلمون، لكي يعرفوا هذا التاريخ القديم الذي يحيل إليه القرآن، يتوجهون إلى «أهل الكتاب» الذين اعتنقوا الإسلام فتكونت «الاسرائيليات» هذا الأدب «التاريخي» الذي كان له أثره الهام على علمي التفسير والتاريخ الإسلاميين وابن خلدون نفسه يرجع إلى الاسرائيليات ليس فيما يتعلق بالتاريخ اليهودي فحسب، بل أيضاً بالنسبة لتواريخ قديمة أخرى.

بل إن ابن خلدون يتجه إلى الأصل فيرجع مباشرة إلى التوراة، فكثيراً ما نصادف عنده «هكذا ورد في التوراة» و «قرأت في التوراة» مما يدل على أن ابن خلدون كان يعتمد على ترجمة عربية للعهد القديم، عن السريانية غالباً» (٣٤).

(٣٣) الاستغرافية الإسلامية هي علم تدوين للتاريخ الإسلامي. Historiography

(٣٤) د - على أولملي الخطاب التاريخي ١١١ - ١١٢.

وباختصار أقول : لقد اجتمعت عند ابن خلدون كل الكتب المقدسة وكل مصادر التاريخ والفلسفة والعلوم، فنجد التوراة والانجيل والقرآن والحديث، وكتب افلاطون وأرسطو وابن رشد والغارابي وابن سينا، ثم القديس اغسطين وأروسيوس وغيرهم من كتاب اللاتين إلى جانب الطبري والمسعودي وابن الاثير وابن المقفع الذي ترجم «كتاب الملوك» عن الفارسية واعتمد عليه ابن خلدون في تاريخ الفرس. فإذا اضفنا إلى كل هؤلاء، سعيد ابن البطريق، وابي شاكز بطرس ويوحنا فم الذهب ثم ابن العميد من مؤرخي النصارى الذين يعتمد عليهم صاحب العبر بالدرجة الأولى كما يقول على أومليل، نجد انفسنا أمام بانوراما للتراث الانساني كله، ونسأل انفسنا هل كان يمكن لهذا الامر ان يكون عكس ذلك؟

هل كان يمكن لابن خلدون مثلاً، وهو يتطلع إلى بناء نظرية عامة في فلسفة التاريخ الانساني، أن يخلق عقله فلا يقرأ إلا كتابات العرب والمسلمين ولا يدرس إلا فكرهم؟ قطعاً لا. ان علاقة ابن خلدون بعبقرة الفكر الانساني من جميع الملل والنحل والاجناس لم تنقص من قدره ولم تחדش أصالته، بل زادت نظرتة عمقاً وشمولاً..

كان الشاعر العظيم ت. س اليوت ينصح الشعراء الموهوبين بدراسة التراث الانساني عند جميع الامم، من عصر هو ميروس حتى العصر الحاضر. وبالسعي لاستيعاب التقاليد الأدبية. وكانت حجتة في دراسة التاريخ والفلسفة والفن هي قوله بأن هذه الدراسة تمكن الشاعر من اكتساب «الحاسة التاريخية» وهي حاسة الزمنى واللازمى في آن واحد.

وفي رأى أن هذه «الحاسة التاريخية» وان كانت لازمة للشاعر والفنان، فهي أشد لزوماً للمفكر والفيلسوف والمؤرخ من طبقة ابن خلدون. ولحسن الحظ أن ابن خلدون قد سبق الجميع في تحقيق نظرية اليوت قبل أن يولد اليوت بخمسة قرون. وكان مدفوعاً إلى استيعاب التراث الانساني كله بموهبة فطرية نادرة لم تمنح لأحد بعده من العرب والمسلمين على السواء.

لقد قرأ شاعرنا الرائد صلاح عبد الصبور إليوت واستوعب مقولاته جيداً. فكتب يقول أن كل فنان لا يحس بانتمائه إلى التراث العالمى فنان

ضال. وكل فنان لا يعرف أباه الفنين إلى تاسع جد لا يستطيع أن يكون جزءاً من التراث العالمى. وهو فى الوقت ذاته، لا يستطيع أن يحقق دوره كإنسان مسئول فى هذا الكون<sup>(٦٥)</sup>.

هذا هو معنى الاصاله الحقيقية فى الفن والفكر وسائر ضروب العلم والمعرفة. لقد أصبح البحث عن الجذور والمصادر لا يعنى شيئاً سوى البحث عن الاصاله والانتماء العالمى. ولابد أن هذه الغاية كانت وراء بحوث الاساتذة عبد الرحمن بدوى وعلى أومليل وسعد زغلول عبد الحميد، الذين اعتمدت عليهم فى مناقشة هذه المعركة بين لويس عوض وخصومه. ولحسن الحظ أن الثلاثة عرب مسلمون لا يشك أحد فى حرصهم على العروبة والاسلام.

فالبحت عن الجذور المشتركة وعناصر التأثير والتأثير أصبح أول الأوليات فى كل دراسة مقارنة. وقد استقر الأمر الآن بالنسبة لهذا النوع من الدراسات الحديثه، ولم يعد غريباً الآن أن يدعو باحث كالدكتور سعد عبد الحميد مثلاً، للكشف عن مصادر المسعودى اليونانية واللاتينية. ويقول : «أن المسعودى من أوائل المؤرخين المسلمين الذين اخذوا الكثير من النقول عن قدامى الكتاب من أصحاب تاريخ ما قبل الاسلام وهذا ما يتضح فى الأقسام من تاريخه التى يعالج فيها أخبار الهند والفرس واليونان والرومان. ومما يؤسف له أن المسعودى لا يذكر أسماء مصادر»<sup>(٦٦)</sup>.

لم يعد هذا غريباً وقد لا يستغربه أحد الآن كما حدث حين دعى لويس عوض للكشف عن مصادر ابن خلدون أو المعري، فهبت عليه العواصف تنهمه بالكيد للعروبة والاسلام. ولكى نعرف مدى التجنى فى هذه الاتهامات يكفينا أن نقرأ هذه الفقرة التى استهل بها دراسته عن ابن خلدون : «ولنقل اننا بصدد مفكر عظيم وفيلسوف خطير وعالم فى علوم العمران قل أمثاله منذ عرف الإنسان العلم وعرف العمران، ولسنا بحاجة إلى أن نستشهد برأى هذا المستشرق أو ذاك فى تبيان عظمته وفضله لأن آثاره تنطق وحدها بعظمته وفضله».

(٦٥) صلاح عبد الصبور، حياتى فى الشعر من ٧٩

(٦٦) د. سعد زغلول عبد الحميد، ابن خلدون مؤرخاً من ٣٧. (عالم المعرفة)

وحين أشار إلى مصادر ابن خلدون قال : «وهو رغم أنه قرأ أوروبيوس بعمق شديد ونقل منه الصفحات بل والفصول وأشار إليه في مواضع ومواضع، وقف منه وقفة مفكرى الرينسانس الذين ناصروا الفكرة القومية على حساب الثبوتراطية أو الحكومة الدينية.

ثم يقول : وإذا كان توافقا في الآراء ما قاله مارسيلوى بادوا مؤلف «حامى السلام» فى ١٣٢٤ من أن الدولة كائن عضوى كجسم الإنسان.. وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوى يجرى عليها ما يجرى على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهي تنمو فى شبابها وتنضج فى رجولتها وتهرم فى شيخوختها ثم تموت ويعقبها ما هو أقل منها عقلا ومدينة وأكثر منها فتوة وشراسة. إذا كان هذا مجرد توافق فى الأفكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل أنه مجرد توافق فى الأفكار. ولو كان ابن خلدون مدينا لمارسيلوى دى بادوا بهذه الفكرة لكناه مجداً وعظما أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المصنود إلى محيط المجتمعات الإنسانية المتعاقبة، وجعل منها نافذة نزل منها على الامبراطوريات العظيمة وهى تدخل التاريخ ثم تخرج منها كل ذلك يجرى بقدر محتوم».

أو ما يقوله عن علاقته بعصر النهضة الأوربية :

«من أجل هذا نقول أن ابن خلدون رسول من رسل القومية ظهر فى عصر تكون الفكرة القومية فى مغرب الأرض ومشرقها وهو عصر النهضة، ومن أجل هذا نقول أن ابن خلدون مفكرا، أمن بالإنسان وحضارته وعلومه وأدابه وأمجاده ظهر فى عصر الهيومانيزم أو المذهب الإنسانى، من أجل هذا نقول أن ابن خلدون كان ابنا شرعيا لحركة الرينسانس حين أعلن أن الدولة القومية بمعناها الزمنى الحديث خطوة متقدمة على الخلافة والبابوية والحكومة الدينية عامة.. وقد كانت فلسفته خليفه بلن تجديد العالم العربى وتبعته فيه نهضته الاولى فيما شئ النهضة الأوربية خطوة بخطوة لولا أن الترك العثمانيين عادوا به القهقرى بما أقاموه من حكومة ثبوتراطية تحكمه بالخلافة من استانبول».

«من أجل هذا نقول ان ابن خلدون مؤسس من مؤسسى الفكر  
البرجوازي.. بل البرجوازي الليبرالى على وجه التحديد، فهو يتعرض  
لبداً رأسمالية الدولة وينقذه فى قوة ووضوح فينهى - السلطان -  
عن الاشتغال باستثمار الاموال لزيادة إيرادات الدولة، لأن التجارة  
من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية».

وبهذا يكون مقام ابن خلدون فى تراث الفكر الانسانى بين طبقات  
الفلاسفة الذين اصطالحنا على تسميتهم بفلاسفة البرجوازية. بل يكون ابن  
خلدون قمة من قمم الفكر البرجوازي الثورى الذى تصدى للاقطاع فهمه،  
وتصدى لحق الملوك الالهى فهمه، وأنشأ ما يسمى بنظرية القانون الطبيعى  
وبنظرية الحق الطبيعى لينقض نظرية القانون الالهى ونظرية الحق  
الالهى<sup>(٦٧)</sup>.

هذه فقرات قليلة مما قاله لويس عوض فى تمجيد ابن خلدون وتعظيم  
شأنه.. فانظر يا عزيزى القارىء فيما يقوله الاستاذ رشدى صالح فى ختام  
مقاله<sup>(٦٨)</sup> :

«وبعد، فسيظل الخلاف قويا بينى وبين الدكتور لويس لان كلامنا ينظر  
بنظره فى اتجاه غير اتجاه صاحبه.

هو يريد كما قلت أن يتتبع التأثيرات الأوروبية فى فكر ابن خلدون. وأنا  
أريد أن أنسى أن أوروبا الوسيطة، لم تكن تقدم ثقافة لمفكرنا العظيم، بل كانت  
تهدد العالم العربى كله بالفناء».

ولك أن تتعجب مما يقوله رشدى صالح أو تتساءل عن علاقة موقفه هذا  
بأى منهج علمى لدراسة ابن خلدون.

لقد شارك الدكتور مندور فى هذه المعركة. وكان أول من كتب يرد على  
رشدى صالح ويسخر من أسلوب التفنى العاطفى بأسبقية مفكرنا ويدعوه  
إلى المنهج السليم لدراسة التراث. فقال : (الجمهورية ١٣ سبتمبر ٦١).

(٦٧) لويس عوض - مقالات فى النقد والأدب - ص ١١، ٤٢، ٤٣، ٤٥.

(٦٨) رشدى صالح، تراث ابن خلدون، مجلة «الكاتب» لكتوبر ١٩٦١..

«والمنهج العلمى الذى ندعو إليه يقتضينا فى الحكم على مفكر كبير كابن خلدون إلا نكتفى بتقرير سبقه لهذا المفكر العالمى أوداك والاستشهاد على ذلك بأحكام الأوربيين من مستشرقين وغير مستشرقين بل يقتضينا أن نبحث فى مقدمة ابن خلدون عن كل رأى أو نظرية أو علم أو منهج بحث قال به ثم تبعه فى ذلك هذا المفكر الأوربى أوداك فاضاف إلى ماسبق إليه ابن خلدون أو نماء، وبذلك نقدم الحثيات الموضوعية لأحكامنا وأحكام غيرنا كما نقدم لقرائنا دراسة تاريخية سليمة للنظريات والآراء العالمية».

بعد هذا، جاءت مقالات لويس عوض تطبيقاً وأعياناً لهذا المنهج السديد، فشرح فكر ابن خلدون كما لم يشرحه أحد من قبل، ثم وضعه كما رأينا فى مكانه اللائق بين قمم الثقافة العالمية.

\* \* \*

## ٧ - المعلم يعقوب ومشروع الاستقلال الاول :

ظهر المعلم يعقوب وسطح نجمه ابان الحملة الفرنسية على مصر، ولعب دورا هاما فى ضرب الاتراك والماليك اذ كان يرغب فى تخليص مصر منهم. لكن سوء الحظ كان يترصده فمات وهو على ظهر الباخرة قبل ان تطلا اقدامه ارض فرنسا ويكشف عن اهدافه الحقيقية من الرحلة. وعلى الرغم من ان التاريخ قد سجل مشروعه الخاص باستقلال مصر إلا أن موته المبغت قد ألقي ظللا من الغموض حول هذا المشروع وأتاح فرصة للاختلاف فى تقييم دوره وتحديد اهدافه. ويشير الدكتور أنور لوقا إلى أن موته لم يكن قضا، وقبرا بسبب الدوسنتاريا بل ربما كان بسبب فنجان قهوة (مسموم) لم يستطع رفضه أثناء زيارته الاخيرة للقبطان العثماني باشا حسين.

وكان المؤرخ الكبير محمد شفيق غريال هو أول من اكتشف وثائق هذا المشروع فكتب عن يعقوب وعن دوره فى كتابه «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس ومشروع استقلال مصر ١٨٠١» وفيه يقارن بين يعقوب وزعماء الكفاح الشعبى فى تلك الفترة من امثال السيد عمر مكرم ثم وضع يعقوب فى موضع كريم بينهم بسبب احساسه العميق بقوميته المصرية ويعد نظره وتلمسه الوسائل العملية لتحقيق الاستقلال الوطنى. والمعروف ان غريال نشر كتابه سنة ١٩٣٢م.

وكان من ضمن الذين اهتموا بهذا الامر الكاتب الكبير محمد فهمى عبد اللطيف، وكان أحد أعضاء اللجنة التى حققت كتاب الجبرتي «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين» فكتب فى عام ١٩٤٧ بجريدة «البلاغ» يصف يعقوب بأنه «اول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن

تستقل مصر استقلالاً تاماً عن الحكم العثماني، وأن تكون باستقلالها  
واسطة لكبحطماع فرنسا وإنجلترا، وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان  
على توطيد النفوذ في مصر وفي حوض البحر الأبيض المتوسط.

لم يعترض أحد على ما كتبه غريال سنة ١٩٣٧ أو على ماكتبه محمد  
فهيمى عبد اللطيف سنة ١٩٤٧، حتى نشر لويس عوض برأسته سنة ١٩٦١  
في كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث»<sup>(١٩)</sup> حتى قامت القيامة ولم تقعد  
وأخذت الاتهامات تنهال عليه وعلى يعقوب من كتاب عديدين بدءاً بجلال  
كشك ثم محمود شاكر ومحمد عمارة وأحمد الصاوى وآخرين رغم أن لويس  
عوض لم يقل أكثر مما قاله شفيق غريال أو فهيمى عبد اللطيف وما تؤكده  
الوثائق التاريخية. وحتى يتسنى لنا توضيح هذا الأمر وإزالة سوء الفهم  
نحوه لم أجد بداً من عرض كل وجهات النظر هنا كاملة بوضوح ومناقشتها  
بدءاً بما قاله لويس عوض حتى تهدأ النفوس الثائرة والأعصاب المتشنجة.

يقول لويس عوض :

«ولد المعلم يعقوب فى ملوى عام ١٧٤٥، والتحق فى عهد على بك الكبير  
بخدمة سليمان أغا الانكشارية أورئيسها، واستطاع من خلال إشرافه على  
إدارة أملاك الأغا أن ينمى ثروته الخاصة، حتى أصبح من الأثرياء، وبنى  
قلعة على رأس سوق القبيلة عند حارة النصارى.

وحين نشب القتال بين مراد بك وجيش قبطان باشا اشترك المعلم يعقوب  
مع مخدميه فى هذه الحرب، وظهرت مواهبه فى القتال كما ظهرت فى  
الإدارة. وعندما دخل الفرنسيون مصر، التحق المعلم يعقوب بخدمتهم  
وانضم إلى حملة الجنرال ديزيه إلى الصعيد لمطاردة المماليك، وحارب  
المماليك بشجاعة مما ساعد فى القضاء على بعض أوكارهم كما حدث فى  
بلدة العتامنة من أعمال محافظة أسيوط، مما جعل الجنرال ديزيه يهنئه  
ويقدم له سيفاً تذكاريّاً تقديرأ لبسالته.

---

(٦٩) كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٩ - سبق نشره بكتاب «للوثائق الأجنبية فى القبط المصرى» سنة ١٩٦٣  
معهد الدراسات العربية.



ولما غادر نابليون مصر عاد المعلم يعقوب إلى القاهرة وكلفه كبير بتنظيم مالية البلاد، وعينه قائداً للقبطى الذى شكله فى مصر ليعاون الفرنسيين فى حريهم ضد المماليك والأتراك. ثم عين المعلم يعقوب مستشاراً لسيو استيف مدير الإيرادات العامة ورقاه القائد العام عبد الله جاك مينوالى رتبة جنرال وجعله مساعداً للجنرال بليار فى مارس ١٨٠١ للدفاع عن القاهرة ضد هجوم الجيش التركى الاتجلىزى.. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط مصيره ومصير القبطى بمصير الجيش الفرنسى، وعند تسليم القاهرة فى يونيو سنة ١٨٠١ دخل الجنرال يعقوب فى اتفاقية التسليم.

ورحل الجنرال يعقوب ومعه جماعة من فيلقه القبطى مع القوات الفرنسية عند جلائها عن مصر ولكن الجنرال يعقوب كان يحمل فى جعبته مشروعاً خطيراً كان فى نيته عرضه على الاتجلىز والفرنسيين، وهذا هو «مشروع استقلال مصر».

وكان من نصيب يعقوب أن يركب فى أول أغسطس مع الجنرال بليار على ظهر الفرقاطة الاتجلىزية «بالاس» التى كان قومندانها الكابتن جوزيف ادموندز وأبحرت «بالاس» فى ١٠ أغسطس متجهة أولاً إلى قبرص وساحل آسيا الصغرى، وبعد أن أبحرت بيومين أصابت يعقوب الحمى، ومات فى ١٦ أغسطس. ومن هذا يتبين أن الجنرال يعقوب أفضى بمشروعه فى أول يومين من الرحلة، أى قبل أن تخرج «بالاس» من ميناء أبو قير. وقد كتب الكابتن ادموندز إلى اللورد سانت فنسنت وزير البحرية الاتجلىزية برسالة ينبه فيها بما كان من حديث بينه وبين الجنرال يعقوب، وكان يقوم بدور المترجم بينهما رجل يدعى لاسكاريس. وكان موضوع الحديث هو مستقبل مصر. وقد ذكر ادموندز أنه التقى بزعيم من زعماء الأقباط يدعى يعقوب، ذى مكانة عالية ونفوذ كبير فى مصر، وأفضى إليه يعقوب أن أى حكم فى مصر فى نظره خير من الحكم التركى، وأنه ما انضم إلى الفرنسيين إلا بدافع الوطنية لتخفيف آلام أخوته المصريين وأنه يقصد فرنسا يومئذ أملاً فى اقناع حكومات أوروبا للاعتراف باستقلال مصر، وأنه يعرف أن فرنسا ليست الدولة العظمى الوحيدة فى أوربا، ولذا فإن الاعتراف باستقلال مصر أن لم

تشارك فيه بريطانيا، سيدة البحار فهو مقضى عليه بالفشل، ورجا يعقوب ادموندز أن يحمل أراءه هذه إلى القائد العام الاميرال اللورد كيث لحملها بدوره إلى مجلس الوزراء البريطانى. ولكن المنية العاجلة حالت دون أن يضع الجنرال يعقوب مشروعه فى صيغة مكتوبة. غير أن لاسكاريس الذى كان يترجم بينه وبين الكابتن ادموندز وضع مذكرة تشتمل على أهم نقط هذا الحديث. وقد وصلتنا هذه المذكرة المحفوظة فى محفوظات وزارة الخارجية البريطانية بلندن تحت رقم F.O 78, Val. 39 مع مقدمة لجورج دوان.

أما عن الفارس لاسكاريس فنعرف أنه ولد فى بروفانس عام ١٧٧٤ وكان بين فرسان القديس يوحنا بمالطة حين غزا بونابرت هذه الجزيرة، وقد أعفاه بونابرت من التفى بسبب عواطفه الموالية لفرنسا وقيل أنه كان مغامرا طموحا وحالما. وأيا كان أمر لاسكاريس هذا فيبدو أنه كان موضع ثقة مينو، لانه الحق، قبل رحيله عن القاهرة قاصداً أبو قير لمواجهة الانجليز، يخدمه الجنرال يعقوب بتاريخ ١٢ مارس ١٨٠١. أما رأى الكابتن ادموندز فى الفارس لاسكاريس فهو أنه رجل ذو عقل متأمل. ومهما يكن من شىء فقد لازم لاسكاريس الجنرال يعقوب من مارس ١٨٠١ حتى موته فى ١٦ أغسطس ١٨٠١ وهذا التلازم الذى دام نحو خمسة شهور هو ما يجعل بعض المؤرخين يرون فى مذكرة لاسكاريس تعبيراً دقيقاً عن أراء الجنرال يعقوب ولا سيما على ضوء التقرير الذى رفعه الكابتن ادموندز إلى اللورد سانت فنسانت عن حديثه المباشر مع يعقوب.

ويلخص لويس عوض مشروع الجنرال يعقوب لاستقلال مصر على النحو التالى : «ومحور نظرية الجنرال يعقوب التى يبسطها أمام الانجليز، هو أن استقلال مصر فى مصلحة انجلترا أكثر من أى بلد آخر فانجلترا سيدة البحار وهى تستطيع أن تمنع بأساطيلها فرنسا من الاستئثار بمصر، ولكن اذا حاولت انجلترا نفسها غزو مصر فانها ستصطدم بكبر قوة عسكرية فى أوربا، وهى فرنسا، فمصر المستقلة إذن هى الحل الوحيد الذى يوفق بين مصالح انجلترا ومصالح فرنسا، مع مزايا مضافة للانجليز وهى أن تجارتهم البحرية سوف تنتفع من زراعة مصر التى لا يمكن أن تزدهر الا فى

جو يسوده السلام، كما أنها ستنتفع من منتجات أفريقيا التي تعد مصر بابها الطبيعي».

وسوف تحافظ مصر على استقلالها في المرة الأولى على الأقل بموافقة الدول الأوروبية. فإذا لم تكف القوى الأوروبية المتضافرة للحيلولة دون عدوان الترك والماليك على مصر، فالجنرال يعقوب يرى الحل في وجود قوة أجنبية مرتزقة في مصر قوامها بين ١٢ ألف و ١٥ ألف جندي تتكون منها نواة الجيش المصري. وهي في نظره كافية تماما لرد عدوان الترك على حدود الصحراء ولقمع الماليك في داخل البلاد.

أما نظام الحكم الذي يقترحه الجنرال يعقوب لمصر المستقلة فهو قيام حكومة وطنية يكون هدفها الأول تحسين حال الفلاح. وهو يرى أن طول استعباد المصريين تحت الترك والبكوات الماليك قد حرم مصر من النور الكافي لتكوين رأي عام بصير يمكن أن يخرج منه عمل سياسي لتغيير نظام الحكم، فهو يرى إذن أن كل تغيير في نظام الحكم لابد وأن يأتي من القمة، أي من الحاكم ولكن يعقوب يرى أن إنشاء حكومة قومية تعمل بروح العدل المقرون بالحزم وتستهدف اسعاد المصريين، لاشك سيؤلف من حولها قلوب الاكثية الساحقة من سكان البلاد الوادعين الجهلاء الا أن الجنرال يعقوب لا يفصل فكرته عن تكوين هذه الحكومة القومية أو سلطاتها أو طريقة ممارستها لحكم البلاد.

ويشير الدكتور لويس عوض إلى أن الجنرال يعقوب كان يسمى نفسه وصحبه الذين سافروا معه إلى أوروبا «الوفد المصري» دون أن يحدد لنا من موفد هذا الوفد ولا من فوضه أو وكله للتفاوض في أمر استقلال البلاد، ولكنه يقول ان هذا «الوفد المصري» يمثل الطوائف المختلفة ذات الجذور العميقة في مصر والتي يمكن أن يقوى عضدها بقوة الحركة الاستقلالية، ولعله يقصد بعبارة «من غير الطارئین على مصر» من ليسوا من الاتراك والماليك والمغاربة الخ. وكان يسمى رفاقه (أتباعه) كما يسميهم «الأخوة الاستقلاليين» ويؤكد أنهم ينتمون إلى كل الأوساط في مصر وقد اجتمع يعقوب بزعماء الاقباط قبل سفره لكنه لا توجد اشارة إلى اجتماعه بالمشايخ

والعلماء أما يعقوب نفسه فيؤكد لنا أن موقفه «غير متحيز» لطائفة دون طائفة مما يوحي بأنه كان على الأقل يتصور نفسه ممثلاً لكل طوائف الشعب المصري لا فرق في ذلك بين المسلمين والاقباط أو بين الاكثرية والاقلية.

مما يرجع هذا أن خطته كانت تبدأ باقناع بونايرت، القنصل الأول، بمشروعه، وبونايرت الذي خبر مصر بشخصيته وعرف زعمائها ورجالاتها ما كان ليتفاوض على أمر خطير كاعلان استقلال مصر أو تحييدها بين إنجلترا وفرنسا أو سلخها بآية صورة من الصور من الباب العالي على مستوى التفاهم مع زعيم أقلية دينية. ويظن بعض المؤرخين، مثل جورج دوان أنه لولا وفاة الجنرال يعقوب عميد الوفد لمصرى فى ١٨٠٦، وهو الشخصية الوحيدة ذات الهيبة بين أعضاء الوفد، لاستمع بونايرت إلى مشروع استقلال مصر وربما تغيرت نتيجة لهذا النصوح الخاصة بمصر فى معاهدة اميان... التي وضعت مصر نهائياً تحت سيادة الباب العالي.

هذه هى قصة الجنرال يعقوب ومشروعه كما رواها لويس عوض فى كتابه «تاريخ الفكر المصرى الحديث»<sup>(٧٠)</sup> تناول بعد ذلك رأى المؤرخ الكبير محمد شفيق غريال الذى ضمنه كتابه الصغير «الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس» (١٩٣٢)، يقول شفيق غريال ان مشروع استقلال مصر لا ينتسب إلى الجنرال يعقوب بقدر ما هو من نسج خيال الفارس لاسكاريس سكرتيره ومترجمه الغريب الاطوار الخصب الخيال الذى صور تاريخ هذه الفترة تصوره لغامرات دون كيشوته.

ويرفض لويس عوض هذا الزعم على أساس أن شفيق غريال لا يجد ما يستند اليه فى نسبة مشروع استقلال مصر إلى الفارس لاسكاريس بدلا من الجنرال يعقوب إلا ما رواه التاريخ عن شخصية لاسكاريس من أنه كان رجلا خياليا يحلم بتعمير الصحراء ويرى الأراضى العالية وبناء المدن وتخطيط المدن ويعيش فى عالم كامل من أحلام اليقظة. وكل هذا رغم صحته غير كاف لاثبات شيء لأن تاريخ حياة الجنرال يعقوب نفسه يدل على أنه كان إلى حد ما كصاحبه لاسكاريس شخصية دون كيشوتية ولكن إلى حد ما. فهو يحلق

---

(٧٠) «تاريخ الفكر للمصرى الحديث» ج ١ ص ١٨٠

فى السماء بون أن تنفصل قدهاء عن الارض. فمغامراته فى قتال المماليك وقيادته للفيلىق القبطى وعواطفه المسرفة نحو صديقه الجنرال بيزيه وتمنيه أن يدفن معه فى قبر واحد، كل هذه وغيرها تدل على أن المعلم يعقوب كان فيه شىء من الفارس لاسكاريس وأمثاله كثيرون فى ذلك العصر الخصب فى الشخصيات الدون كيشوتية. ولكن سيرة يعقوب تدل على أنه كان دائما ما يترجم أحلامه إلى أفعال فمجازفته بالانضمام إلى الفرنسيين والقتال تحت رايتهم كافية وحدها لاثبات ذلك.

أما دوان فيرى أن مذكرة لاسكاريس تمثل أفكار الجنرال يعقوب تمثيلا دقيقا. وينهى لويس عوض هذه المناقشة بقوله أن شهادة الكاتب ادموندز وهو رجل محايد حين يتكلم عن الجنرال يعقوب لا يذخر كلمة من كلمات الاحترام لهيبته ونقاء سمعته ونفوذه الواسع. وهو حين يتكلم عن الفارس لاسكاريس يصفه بأنه رجل ذو عقل متأمل، وهو لا يفتأ فى كل مناسبة وفى تحفظ شديد بذكر وزير البحرية البريطانية بأنه لا يفهم حقيقة العلاقة بين لاسكاريس ومجموعة المصريين المسافرين على السفينة «بالاس» وأيا كان الامر فشهادة ادموندز تدل على أنه استمع طويلا إلى الجنرال يعقوب، وتدل على أنه كانت هناك على ظهر السفينة مجموعة من «المنفيين» المصريين وأكثرهم من الاقباط وقلة منهم من المسلمين المتعاونين مع الفرنسيين كما ذكر الجبرتى فى تفصيله لمعاهدة الصلح وتنظيم انسحاب الفرنسيين وانصارهم من مصر وقد كانت هذه المجموعة تحت زعامة المعلم يعقوب.

ويضيف الدكتور لويس عوض قائلا : ان أسوأ ما نستطيع أن نفترضه فى الجنرال يعقوب ليس أن مشروعه لاستقلال مصر من بنات خيال سكرتيره الفارس لاسكاريس، ولكن أن يكون هذا المشروع مشروعا فرنسيا أو موحى به من الفرنسيين بقصد تحييد مصر بين فرنسا وانجلترا وتركيا أو إعلان استقلالها أو سلخها بأى طريقة من الطرق من الامبراطورية العثمانية بعد أن ينسوا من امتلاكها واضطروا إلى الجلاء عنها وأن الفرنسيين أرادوا أن يستتروا وراء هذا القناع المصرى لبلوغ هذه الغاية حتى تكتسب هذه المطالب الشرعية اللازمة بصورها عن أصحاب الحق الأصليين فينظر فيها

الانجليز، بدلا من المفاداة بها مباشرة كمنافرة صريحة من منافرات السياسة الدولية فيرفضها الانجليز وحلفائهم الترك. وهذا الاحتمال ليس بعيداً في رجل مثل الجنرال يعقوب قاتل الممالك ثم الترك تحت راية فرنسا وكلفه الفرنسيون بتنظيم شبكة مخابرات تمتد من مصر إلى سوريا قبل جلانهم بخمسة شهور وتاريخ مصر من الحملة الفرنسية حتى ١٩٠٤، بل منذ عهد على بك الكبير حتى ١٩١٩ يؤيد هذا التفسير القائم على الصراع المستمر بين هذا المثلث الاستعماري : تركيا وفرنسا وانجلترا للسيطرة على مصر، واستتار كل طرف من أطراف هذا الصراع بالتناوب وراء المطالب المصرية كلما خرج منهزما في جولة، لعله بتأييده استقلال مصر يفض من سيطرة غيره من الأطراف عليها».

وبناء على هذا التفسير يميز الدكتور لويس بين ثلاث تيارات كبرى في تلك الفترة العصيبة من تاريخ البلاد :

١ - تيار «أى شىء» الاحكومة الاوربيين» ولو كان استمرار حكومة الترك والممالك، وقد جرف هذا التيار المتطرف المصريين الذين قاتلوا تحت لواء العثمانيين في ثورة القاهرة الثانية بين ٢٠ مارس و٢١ أبريل ١٨٠٠ بقيادة ناصف باشا ونصوح باشا.

٢ - تيار «أى شىء» الاحكومة الترك والممالك «ولو كان قبول حكومة الاوربيين» وقد جرف هذا التيار المتطرف الذين قاتلوا الممالك ثم الترك تحت لواء الفرنسيين بقيادة الجنرال يعقوب وهم الوجه الآخر لثورة القاهرة الثانية».

٣ - تيار «انقاذ ما يمكن انقاذه» ممثلا في علماء الأزهر وأعيان البلاد المعتدلين الذين تكونت منهم أجهزة الحكم القومي ولاسيما الديوان العمومي والديوان الخصوصي. وهو تيار يقوم على قبول الأمر الواقع بالقوة القاهرة ريثما تسنح الفرصة لتغييره. وقد استمرت هذه التيارات تتلاطم في محيط السياسة المصرية والفكر المصري ولم تندمج في تيار واحد كبير بصورة ملموسة حتى ثورة ١٩١٩.

هذه هي وجهة نظر الدكتور لويس عوض في حكاية المعلم يعقوب بسطانها بدقة وأمانة باعتبارها مثار الخلاف والجدل من جانب المشتغلين بالسياسة وحرب العقائد. ولاشك في قيمة هذا التحليل الذي قدمه الدكتور لويس عوض للموضوع، لأنه «يعتمد المنظور التاريخي الصحيح، الذي يقيس العصر الماضي بمقاييس ذلك العصر، لا بمقاييس العصر الحاضر»<sup>(٧١)</sup> لكن هذا التحليل الموضوعي للنصف الذي يضع هذه التيارات السياسية الثلاث على أرضية قومية وينظر لها من منظور قومي، لم يرق لفئة من الكتاب تصر - دون وجه حق - على وصم يعقوب حنا بتهمة «الخيانة» أو بلّنه، منشق على نظام الحكم الاسلامي، كما يزعم الدكتور حسين الصاوي في كتابه «المعلم يعقوب بين الاسطورة والحقيقة» الذي ينتقد فيه لويس عوض ويقول :

انه ذهب في الاشادة بـيعقوب ومشروعه والتمس به مذهباً انفرادياً دون سائر من كتبوا عنه من المؤرخين والباحثين إذ وصفه بأنه يمثل مدرسة في الوطنية والكفاح القومي تعادل في تلك الايام - مدرسة عمر مكرم ومن إليه - وإن اختلفت سبيل كل منهما واختلف مذهب في الفكر والعمل» (ص ٨٣).

ولم يذكر الدكتور الصاوي احداً من المؤرخين الذين يعنيهم ربما لانه لايجد سنداً لذلك.

فقد كشف جورج دوان عن طريق وثائق مكتب العلاقات الخارجية الفرنسية عن مشروع استقلال مصر ١٨٠١. ويرى المؤرخون الاقباط في هذه الوثيقة التاريخية برهاناً حاسماً على وطنية الاقباط التي اظهروها بالاشتراك مع اخوانهم المسلمين في ثورة ١٩١٩، تزامناً مع اعلان الحكومة الدستورية في القاهرة تحت حكم الملك فؤاد... وقد امتنع الرافعي في كتابه «تاريخ الحركة الوطنية» عن ذكر يعقوب لكي يتفادى أي تلميح للصراع الطائفي. أما شفيق غريال المؤرخ الاكاديمي، فقد خصص لهذا الموضوع كتيباً مركزاً أكد فيه نضج

---

(٧١) تعليق كتبه الدكتور شكرى محمد عياد بخطه على هذا الجزء اثناء قراءته لمخطوطة الكتاب.

الحس السياسى لدى هذا القائد المسيطر (يعقوب) الذى أدرك الاهداف الاساسية لاستقلال جدير بالاستمرار فى حين كانت أبرز القيادات الشعبية كالسيد عمر مكرم والمحرقى والشيوخ السادات وبعض الدراويش لم تتعد محاولاتهم حدود الاسلوب الغوغائى ذى التأثير العابر الذى لا يثير الاهتمام.

والسيرة الذاتية الوحيدة ليعقوب كتبها فى عام ١٩٢١ أحد احفاده فى مرسيليا، وهو جاستون حمصى، الذى اهتم بأن يثبت أمجاد سلالته الريفية بصفة خاصة. لكن المرحلة الاخيرة فقط هى التى أذهلت المؤرخين بما حدث فيها من تحول بارز. فان الصورة التى رسمها له فيفيان دينون هى صورة قائد شديد السيطرة، متقد الذكاء، ذولحية مديبة».(٧٢)

وصورة القائد المسيطر حاد الذكاء تكاد تتكرر فيما يقوله المؤرخ الانجليزى كريستوفر هيروهولد فى كتابه «بونابرت فى مصر» ترجمة الاستاذ فؤاد اندراوس.

هؤلاء هم أهم المؤرخين الذين وضعوا أيديهم منذ أمد طويل على وثائق مشروع استقلال مصر الذى وضعه المعلم يعقوب وتعبقوا تاريخه ومصادره فى فرنسا وانجلترا وتركيا وفى مصر أيضا، وفيهم - كما نرى - الفرنسى والانجليزى والمصرى وليس فيما قالوه رأيا واحدا يؤكد ماذهب إليه الدكتور الصاوى. ومع ذلك، فانتى أفضل ان نعرض لباقي اقواله. أولا.

«وفى ظل تلك الظروف كيف نقوم مسلك المعلم يعقوب؟ انه لم يكن مجرد خائن لقومه وبلاده، فوصفه بذلك هو من قبيل اطلاق الاحكام العامة التى تفتقر إلى التحديد. والادق أن يوصف بأنه منشق على نظام الحكم القائم وبنيته رافض له. ولكن ما أساء إلى موقفه أبعد

---

(٧٢) من مقال «يعقوب والتنوير» للدكتور انور لوقا الذى نشره بالفرنسية عام ١٩٨٩ فى مجله «العالم الاسلامى» الذى يؤكد فيه ان كلمة «قبلى» لم تذكر فى مشروع يعقوب أبداً ولامرة واحدة وكما يقول د. شكرى عياد فى ملاحظاته فلا جناح على مؤرخ حديث (كويس عوض أو غيره) أن يذهب إلى أن المعلم يعقوب كان زعيماً وطنياً مصرياً، ولم يكن مجرد زعيم لطائفة الاقتباط.



الاسامة ان هذا الانتشاق أو الرفض اتخذ من البداية بعدا طائفيا  
مزموما، فضلا عما اقترن به من طموحات شخصية».

ثم يضيف الصاوى قائلا : «لقد رفض يعقوب اذ واثته الفرصة أن يستمر  
فى الخضوع لنظام الحكم الاسلامى الذى كان فى رأيه يمثل طفيان الاغلبية  
على الاقلية، وفى ظله تضطهد طائفته القبطية وتمتهن حقوقها». (ص ٨١)

وهذا كلام لا أساس له من الصحة ولاسنبله فى اقوال المؤرخين ، فإى  
اغلبية وأى اقلية يتكلم عنها الدكتور الصاوى اذا كان الحكم فى يد الوالى  
العثمانى ومماليكه وعساكره وليس لأى من المصريين شأن فيه\*.  
فقال :

فمظالم الحكم العثمانى لاحتاج إلى ادلة أو أمثلة.. وكانت هذه المظالم  
موجهة للمصريين جميعا، أقباطا ومسلمين. وكان الاتراك والمماليك يعاملون  
المصريين جميعا باعتبارهم طبقة أدنى لايحق لهم المشاركة أو حتى ابداء  
الرأى فى حكم البلاد. وكان هذا من أبعد الأمور عن أحكام الشريعة أو روح  
العدل وهذا مايؤكدّه الدكتور محمد نور فرحات فى كتابه «الهام والمجتمع  
والشريعة والقانون» الصادر عن دار الهلال يونية ١٩٨٦. والدكتور نور  
فرحات احد رجال القانون القلائل المشتغلين بالفكر السياسى والاجتماعى  
إلى جانب عمله استاذًا للقانون وعميدا لكلية الحقوق بجامعة الزقازيق، ومن  
ثم تعتبر شهادته حجة فى هذا المجال. وسوف اكتفى بذكر مثلين فقط من  
كتابه للتدليل على فساد الحكم العثمانى وانحلاله ويعدّه عن الشرع والعدل  
شكلا ومضمونا.

يقول الدكتور محمد نور فرحات :

«وننتقل مع قارئنا من العصر الأموى والعصر العباسى إلى العصر  
العثمانى لنطالع فى حوليات ابن اياس «بدائع الزهور فى وقائع الدهور» كيف  
كانت تقدر الاحكام فى مجلس القضاء فى ذلك الوقت. يقول ابن اياس عن

\* علق الدكتور شكرى محمد عياد على هذا الموضوع من المخطوط الاصلى بما يلى :

من التلحية الموضوعية لا يوصف موقف المظلم يعقوب بلته «خيانة». إذ ان الحكم للتركى كان حكما اجنبيا  
ظالما، وكان المستعبرين فى تركيا نفسها يطلبون بتصحيح النظام. كما أن من المبالغة وصفه بأنه زعيم  
قومى طالب بحكومة مدنية، إذ إن أوروبا نفسها لم تكن قد تخلصت من آثار الحروب الدينية.

حكم السلطان سليم ان «ملك الامراء لما توقف النيل سبعة ايام امر بإبطال بيوت الحشيش وبيوت الخمار وغرق أنس التي كانت تجتمع عندها بنات الخطا اللاتي كن يعملن الفاحشة من أمر الزنا. فلما زاد النيل رجع كل شيء إلى حاله وسبب ذلك ان العثمانيين قد تعصبوا في اعانة ذلك لان اكبرهم كان يبيع البوزة «فى الدكاكين ورسم الامراء ان اولاد أنس التي غرقوها لايعارضون فيما يفعلونه من أمر جمع بنات الخطا كما كانت تفعل امهم» (٧٣). وهكذا تستباح الحدود والشرائع مادام فيها مصلحة العثمانيين والامراء...

وفى موضع آخر يقول الدكتور محمد نور فرحات :

«غلبة قيمة النظام على قيمتى العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث أيضا فى النظام القانونى لمصر العثمانية فلم يكن النظام القانونى العثمانى يولى اهتماما يذكر لقضية العدل فى توزيع ثروة البلاد، كما ان فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولى النعم فى سلطته كانت اقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بعقوبة البغى والافساد فى الارض» (٧٤).

أتوقف هنا لأسال الدكتور أحمد الصاوى كيف يتكلم عن حكم أغلبية من المصريين اذا كان النص القانونى العثمانى يحرم المشاركة السياسية للمصريين جميعاً ويعتبرها اقصى المحرمات قاطبة التى يعاقب عليها بتهمة الافساد فى الارض وأنت عارف ان العقوبة هى القتل طبعاً.. وإن اذكر مزيد من الامثلة واكتفى بتعليق الدكتور محمد نور اذ يقول :

«واستمر الحال على هذا المنوال من غلبة قيمة النظام والقهر على البنين التشريعى حتى اواخر القرن التاسع عشر عندما هبت على مصر رياح أفكار الشريعة وحقوق الانسان وضمانات المتهم ضمن ما هب من رياح الفكر الغربى ابان تبلور البورجوازية المصرية فى ذلك الوقت» (٧٥).

(٧٣) المجتمع والشريعة والقانون ( ص ٢٠ )

(٧٤) نفس المرجع (ص ١٦٢).

(٧٥) نفس المرجع (ص ١٦٣).

لقد استطرت في مناقشة هذه النقطة لأن بعض الكتاب قد أخذوا يستخدمون حكاية المعلم يعقوب لترويج كتاباتهم عند المتطرفين وإذكاء نار الطائفية مع ذلك فإن هناك آراء أخرى تستحق التقدير منها رأى الدكتور وليم سليمان في بحثه الممتاز عن «تيارات الفكر المسيحي في الواقع المصري حيث يقول:

«وتسجل كتب التاريخ القبطي تبرا الكنيسة المصرية من الشخص الذي ينحرف عن هذا التقليد العريق. فمثلا بالنسبة للجنرال يعقوب الذى عاش فى أيام الحملة الفرنسية نقرأ فى كتاب «تاريخ الكنيسة القبطية» الذى طبعه عام ١٨٩٨ نخلة روفيلة أن يعقوب هذا سارء فى خطة تخالف ما كان عليه أبناء جنسه.. فإنه فضلا عن مخالفته لهم فى الزنى والحركات اتخذ له امرأة من غير جنسه بطريقة غير شرعية. كما أن رجال الدين ولاسيما البطريرك لم يكونوا راضين عن تصرفاته وأحواله وسمعت من بعض شيوخ الأقباط أن البطريرك نصحه مرات عديدة بالعدول عن هذه الخطة فلم يفعل فعاوده بالنصيحة مرة أخرى فجابه جوابا عنيفا فسخط عليه: وسمعت من آخرين ما كان بينه وبين البطريرك من المنازعة والمشاحنة مانفعه إلى التجزؤ على الدخول فى الكنيسة مرة راكبا جواده ورافعا سلاحه (ص ٢٨٩ و ٢٩٠) يقف البطريرك والكنيسة هذا الموقف من يعقوب فى وقت لم تكن القومية بالمعنى الحديث ظهرت فى مصر وفى ظل حكم المماليك ومؤامراتهم المتواصلة للتفرقة بين جماهير الشعب تمكينا لسلطانهم ومع وجود الحملة الفرنسية فى البلاد التى استعالت الكثيرين ومن بينهم بعض رجال الأزهر وواضح أن هذا كله لايمس القيمة التى اثبتها الدارسون لمشروع الاستقلال الذى تبناه يعقوب وصحبه»<sup>(٧٦)</sup>.

ويهمنى من هذا الكلام تأكيد الدكتور وليم سليمان لأهمية مشروع استقلال مصر الذى وضعه المعلم يعقوب كما أن موقف رجال الكنيسة من يعقوب وتمسكهم بتقاليد الأصالة المصرية جعلتهم يستنكرون تشبيهه بالفرنسيين فى الزنى والسلوك وفى أخذ زوجة غير مصرية.

---

(٧٦) تيارات الفكر المسيحي فى الواقع المصرى مجلة الطبيعة، ديسمبر سنة ١٩٦٦ .

«فبعد وفاة زوجته «مختارة طويل» ابنة عمه تزوج عام ١٧٨٢م من مريم نعمة الله باتشى وهى ابنة تاجر سوري كاثوليكي، ولم تبارك الكنيسة القبطية هذا الزواج واعتبرته انشقاقاً جديداً أمام مدينة حلب، يوازى دخول الكاثوليكية مصر فى القرن الثامن عشر»<sup>(٧٧)</sup>.

لقد كان ذلك خروجاً على تقاليد وطنية وبنية راسخة فى نظر الكنيسة. لكنه كان تحرراً عقلياً يؤكد ان ملازمته لميزيه وضباطه قد ترك أثراً كبيراً فى تفكيره، ولعله تشرب افكار الثورة الفرنسية كما يقول لويس عوض. ورجل مثل يعقوب فى نكاته وجرأته لا يستبعد منه هذا.

ولنقرأ رأى مؤرخ آخر كان قد سبق لويس عوض بثلاثين عاماً فى الكتابة عن يعقوب هو الكاتب الراحل محمد فهمى عبد اللطيف الذى شارك فى تحقيق كتاب الجبرتي «مظهر التقديس» اذ كتب بجريدة «البلاغ» فى ٢٢ ديسمبر ١٩٤٧ تحت عنوان : «الجنرال يعقوب أو المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية». فقال :

«يعتبر الجنرال يعقوب كما يسميه الفرنسيون أو المعلم يعقوب كما يسميه المصريون، من ألمع الشخصيات التى برزت فى تاريخ مصر ابان الحملة الفرنسية ولقد لعب هذا الرجل الداهية المغامر فى تاريخ مصر دوراً واسع النطاق، وكانت له فى تدبير الأمور وتطور الحوادث آمال واسعة الا أن الأمور سارت على غير ما كان يشتهي ويرغب.

ولعل هذا الرجل أول سياسى مصرى فكر فى جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالاً تاماً عن الحكم العثماني، وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وانجلترا، وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان على توطيد النفوذ فى مصر وفى حوض البحر الأبيض المتوسط».

وعن رحيل يعقوب إلى فرنسا يقول الاستاذ محمد فهمى عبد اللطيف :  
«الواقع أن يعقوب لم يكن يقصد إلى الإقامة فى تلك البلاد متمتعاً بالرفاهية والأمان ولكن كان فى نيته أن يثير قضية مصر فى

---

(٧٧) د . انور لوقا «يعقوب والتتوير» .

المعترك الدولي، وأن يفاوض هو ومن معه من الكبراء فرنسا وإنجلترا على تدبير خطة لاستقلال مصر عن الحكم العثماني (بعد أن وقعت مصر تحت حكم إنجلترا وتركيا بعد هزيمة فرنسا وخروجها من مصر) وضمنان حسن الصلة بينها وبين فرنسا وإنجلترا».

وفي نفس الاتجاه يكتب الاستاذ حسنى عبد السيد رمضان فى مجلة «الطليعة» ١٩٦٦ «قائلا : ومهما كان من اختلاف المؤرخين فى أمر المعلم يعقوب ودوافعه وتعاونه مع الفرنسيين أثناء اقامتهم فى مصر فإن مشروعه الذى عزم على عرضه فى أوروبا يمثل تطورا كبيرا فى نضج الفكر السياسى القومى لدى المصريين»<sup>(٧٨)</sup>.

واعتقد أن فى هذا مايفى الرد على الذين يهاجمون لويس عوض ويتهمونهم بالطائفية والانعرالية لأنه اعتبر يعقوب بطلا وطنيا تمشيا مع رأى المؤرخ الكبير محمد شفيق غريال الذى شرحه فى كتابه : «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس» ١٩٣٢م<sup>(٧٩)</sup>. وقد أودى لويس عوض كثيرا من هذه الهجمات الظالمة، وكتب شهادته عليها فى سيرته التى سماها «أوراق العمر» فقال :

«وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابا عسيرا لأنها سجدت أمام التعمثال الذى أقامه شفيق غريال للجنرال يعقوب ثم مزقتنى أريا لمجرد أنى رددت أراءه وترجمت وثائقه : ونقضى لايستطيعون ادعاء الجهل لأنى أصلت لهم كل شىء قلته عن الجنرال يعقوب فى شفيق غريال فاذا كانوا قد رجعوا إليه ومع ذلك تعمدوا تمزيقى لطرحى قضية «يعقوب اللعين» بهذه الحيدة أويشىء من التعاطف فان هذا يثبت سوء نيتهم. واذا لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لاصرارهم على الادانة رغم وجود شهود النفى. وعلى كل فقضية الجنرال يعقوب أخطر من أن تصرف بكلمتين فلى إليها عودة فى مكانها الطبيعى». (أوراق العمر ص ٥٩٨).

(٧٨) الجنرال يعقوب وموقفه من الحملة الفرضية على مصر «البلاغ» ١٩٤٧/١٢/٢٢.

(٧٩) حركة التاريخ المصرى من اعلان وثيقة حقوق الانسان ١٧٩٥ حتى ثورة عربى ١٨٨١.

وكانت بداية هذه الفقرة في الصفحة السابقة ضمن حديثه عن شفيق غريال، فقال : وقد استفدت كثيرا من كراسته عن «الجنرال يعقوب والفارس لاسكارس» وتبينت أراه فيها فجر تلك على الكوارث لأنه فتح دمل التعصب الديني في بعض المثقفين المصريين فطفع كل ما فيه من قبح على السطح».

هكذا شخص الرجل دوافع الذين هاجموه من أجل هذا الرأي، وليس لنا أن نضيف شيئا بعد أن ترك حسابهم للتاريخ. لكن هذا الكلام أحدث أصداءه عند نشره، وأحس الدكتور الصاوي أنه كان مقصودا بهذه العبارات الجارحة التي وجهها الدكتور لويس لن هاجموه، فكتب رسالة بهذا المعنى للأستاذ رجاء النقاش الذي نشرها ضمن مقال عنوانه «شخصية عجيبة في تاريخ مصر» (المصور ١٩٩٠/٦/١٥) أوضح فيها أن الدكتور الصاوي ليس الوحيد الذي تناول هذا الموضوع. فقد تحدث الدكتور لويس عوض عن «المعلم يعقوب» لأول مرة في الجزء الأول من كتاب «المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي» (١٩٦٣م).

وكان من بين الذين علقوا على ماكتبه لويس عن «المعلم يعقوب» الأستاذ جلال كشك الذي شن حملة عنيفة على آراء الدكتور لويس في مجلة «روز اليوسف» ثم نشر ما كتبه بعد ذلك في كتاب عنوانه «الغزو الفكري» فيما أذكر، وإذا لم تخفي الذاكرة أيضا فقد تعرض استاذنا محمود شاكر لنفس القضية في كتابه المعروف «أباطيل وأسمار» وهو الكتاب الذي رد فيه بكثير من العنف على بعض آراء الدكتور لويس في الأدب والسياسة والتاريخ.

وبعد ذلك أخذ الأستاذ رجاء في الحديث عن كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوي «المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة» والاشادة بالكتاب لدرجة أنه اعتبره كتاب حاسم في موضوعه، ففي الكتاب نستطيع أن نجد الحقيقة الكاملة حول قضية المعلم يعقوب وكل شيء «في الكتاب مؤيد بالبرهان العلمي والاسانيد التي لا يرقى إليها أي شك».

والواقع أن الأستاذ رجاء كاتب كبير وصديق عزيز أحبه واحمل له مكانة كبيرة في قلبي، وقد شاركته الحماس في الكتابة عن يعقوب عام ١٩٧٤م حين كان ينشر سلسلة مقالاته في مجلة «المصور» بعنوان «الانتماليون في مصر» والتي نشرها في كتاب بنفس العنوان بعد ذلك. كنت في تلك الفترة قريبا

منه، واتباع باحساس صادق من منطلق رؤية قومية لهذه الأمور وقدمت له عدداً من مجلة الطليعة - ديسمبر ١٩٦٦م) يحوى مقالاً للدكتور وليم سليمان عن «تيارات الفكر المسيحي في مصر» وفيه يوضح الدكتور وليم سليمان، أن البابا ورجال الكنيسة المصرية لم يكونوا راضين عن سلوك المعلم يعقوب وأحواله، لأنه «سار في خطة تخالف ماكان عليه أبناء جنسه» على اعتبار ذلك خروجاً على تقاليد الأصالة المصرية التي داومت الكنيسة المصرية على رعايتها والمحافظة عليها في وجه حملات التبشير والتغريب الأجنبية. وقد ذكر الاستاذ رجاء هذا الكلام في تدعيم رأيه، وللتفرقة بين يعقوب وبين الآخرين من أقباط مصر، وهو موقف نبيل مازال الاستاذ رجاء يحرص عليه ويؤكد في كل مناسبة. وهذا ما نفتقده تماماً في كتاب الدكتور الصاوي.

ومن أجل هذا السبب فأننى اختلف معه في تقديره لهذا الكتاب، والحقيقة الكاملة لايمكن أن يمتلكها بشر بذاته مهما كانت مواهبه ونزاهته، فما بالك بكاتب يتجاهل معظم وثائق الموضوع وأبحاث من أرخوا له من الأجانب والمصريين وعلى رأسهم محمد شفيق غريال وكتابه المعروف.

وأنا أشهد بأن الكتاب مكتوب بأسلوب بارع مآكر لكن صاحبه لايلتزم الموضوعية ولا يتوخى الخير، ولذلك اختار فترة تصاعد الفتنة الطائفية في مصر أوائل الثمانينات لينشر في مجلة «الدوحة» (٨٠) الواسعة الانتشار بحثه أو اكتشافه بأن المعلم يعقوب كان منشقاً على الأغلبية المسلمة وعلى أحكام الشريعة وعلى الخلافة العثمانية وأن لويس عوض لم يكن أميناً في بحثه. وإزاء هذا الموقف، رأيت أن اكتفى بكتابة هذه الرسالة للاستاذ رجاء النقاش الذي نشرها ضمن مقال بعنوان «بين المسلمين والاقباط بالمصور في ١٩٩٠/٧/٨، مع حذف الفقرة الأخيرة.

الاخ الكريم والصديق المخلص المحب رجاء النقاش :

تحية وسلاماً وبعد،

أتابع باهتمام شديد مقالاتك حول كتاب «أوراق العمر» للدكتور لويس عوض، ولاشك أن مناقشتك لأراء الدكتور لويس عوض وأحكامه تمثل عملاً

---

(٨٠) ذكر الدكتور الصاوي في رسالته للمصور أنه أرسل للموضوع لينشر في «الدوحة» وحال اغلاقها دون ذلك.

ثقافيا نبيلًا وشجاعاً لأنها تجدد الاهتمام بهذه الأمور كما تفتح باب الحوار وتنشطه لدراسة تاريخنا القومي والثقافي بروح الجدية والاخلاص... وفي حدود هذا الموقف يأتي مقالك عن المعلم يعقوب وعن كتاب الدكتور أحمد الصاوي. لكن اسمح لي أن أختلف معكما لأقول أن التسرع في اتهام هذا الرجل بالخيانة أو الانشقاق على إجماع الأمة هو موقف غير مبرر حتى في حدود مآلدنيا من وثائق وشهادات، وذلك لأن موقف الادانة يقوم على التفرقة بين الاستعمار العثماني لمصر والاستعمار الفرنسي على أساس الدين، وهي تفرقة غير مبررة لأن جوهر الاستعمار واحد.

وإن موقف الادانة يستند أيضا على قراءة مبتورة لمصادر هذا الموضوع العربية والاجنبية، ولعل اعلان تركيا مؤخراً موافقتها على تقديم وثائق حكمها لمصر كهدية لمكتبة الاسكندرية، ومانشر من كتب وابحات في العالم بمناسبة مرور قرنين على قيام الثورة الفرنسية يفتح الباب من جديد لفحص مصادر هذه الفترة واعادة توثيقها ودراستها، ويسعدني أن يوجد هذا الاحساس النبيل عند أحد كتابنا البارزين في هذا المجال وهو الاستاذ صلاح عيسى في بحثه الأخير عن الجبرتي بعنوان «روح ملوكية تصارع الفرنساوية» مجلة «أدب و نقد» يوليو ١٩٨٩. حيث يناقش موقف الجبرتي من الفرنسيين ثم يقارن بين ماكتبه عنهم اثناء وجودهم وماكتبه عنهم بعد رحيلهم في محاولة استرضاء العثمانيين.

من الملاحظ أن من كتبوا قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ يجمعون، مسلمون ومسيحيون، على تمجيد يعقوب ورفعته إلى مرتبة البطل الوطني واعتباره رائد دعوة الاستقلال. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور شفيق غريال في كتابه «الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس» ١٩٣٢ والاستاذ محمد فهمي عبد اللطيف الذي اشترك في تحقيق كتاب الجبرتي «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين» في مقالته «المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية» بجريدة البلاغ (١٩٤٧/٩/٢٢) وفيه يقول ان يعقوب كان أول سياسي مصري فكر في جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالا تاما عن الحكم العثماني وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وإنجلترا



وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان لتوطيد النفوذ في مصر وجوز البحر المتوسط.

وعلى نقيض هذا جاءت كتابات الستينات التي نشرت ردا على الدكتور لويس عوض.. فقد اصر كتابها على ادانة يعقوب واتهام لويس عوض بالفرعونية والطائفية.. ويرجع سبب هذا التناقض في رأى إلى أن شفيق غريال ومحمد فهمي عبد اللطيف وغيرهما كانوا يعيشون في مناخ الديمقراطية الليبرالية في مصر الثلاثينات والاربعينات وكان لديهم الحرية والدافع لرؤية الواقع التاريخي لمصر العثمانية على حقيقته دون تحيز أو تزيف. اما كتاب الستينات وما بعدها الذين عارضوا لويس عوض فقد تأثروا بصورة الوحدة الوطنية والوحدة القومية كما جسدتها مصر في عهد عبد الناصر واسقطوا هذا الاحساس على مصر العثمانية الاسلامية فأروا يعقوب خائنا أو في أحسن الحالات منشقا على نظام المجتمع الاسلامي كما يظن الدكتور احمد حسين الصاوي في كتابه «المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة».

فالواقع أن يعقوب لم ينشق على حكم الأغلبية المسلمة من المصريين، إذ كان الحكم في يد الوالي العثماني ومماليكه وعساكره. ولم يكن فيه من الاسلام الا الواجهة. أما ما يقوله الدكتور أحمد الصاوي من أن مصر كانت تحكم في ظل الخلافة العثمانية تبعا للشريعة الاسلامية «غالبية من المسلمين مع اقلية من الذميين الذين حددت شريعة الاسلام حقوقهم وواجباتهم دون تعصب أو تطرف» (ص ٨٠).

فهذا كلام بعيد عن الحقيقة ومرجعنا هو كتاب «المجتمع والشريعة والقانون» للدكتور محمد نور فرحات (دار الهلال يونية ١٩٨٦) حيث يقول :

«وغلبة قيمة النظام على قيمتي العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث في النظام القانوني لمصر العثمانية، فلم يكن النظام القانوني العثماني يولي اهتماما يذكر لقضية العدل في توزيع ثروة البلاد، كما أن فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولى النعم في سلطته كانت اقصى المحرمات قاطبة التي يعاقب عليها بقوة البغي والافساد في

الارض (ص ٢٠) فكيف سمح الدكتور احمد الصاوى لنفسه ان ينسب هذا المجتمع للشرعية التى هى العدل و الرحمة، أو يتكلم عن اغلبية أو اقلية حتى بالمفهوم الدينى.

لم يكن هنالك شىء من هذا، وكما يقول شفيق غريبال «أول ما فى تلييد يعقوب للتدخل الغربى هو تخليص وطنه من حكم لا هو عثمانى ولا هو مملوكى وانما هو مزيج من مساوىء الفوضى والعنف والاسراف ولا خير فيه للمحكومين ولا للحاكمين اذا اعتبرناهم دولة قائمة مستمرة. فرأى يعقوب أن أى نوع من أنواع الحكم لا يمكن أن يكون أسوأ مما خضعت له مصر قبل قدوم بونابرت. وثانى ما فى تلييده للاحتلال انشاء قوة حربية مصرية (قبطية فى ذلك العهد) مدربة على النظم العسكرية الغربية. ونحن نسلم بأن هذه القوة كانت أداة من أدوات تثبيت الاحتلال والا لما سمح الفرنسيون بانشائها غير أنه يلزمنا أن نذكر أن القائد كليبر نفسه الذى أنشأه القوة القبطية كان لا يرى البقاء فى مصر». ثم يشير الدكتور شفيق غريبال إلى «أن بعض أصدقاء يعقوب من الفرنسيين اهتموا بمستقبل القوة القبطية أكثر مما اهتموا بحاضرها وأنهم كانوا يحبون أن يروها على حال من البأس يجعلها العنصر المرجح فى مستقبل مصر بعد جلاء الفرنسيين عنها».

ثم يمض شفيق غريبال فى توضيح رأيه قائلاً :

«كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط أساسى يمكن رجلاً من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر فى أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فساداً. وبغير هذه القوة يبقى المصريون حيث كانوا بالأمس: الصبر على مضض أو الإنتاج بواسطة المشايخ أو الهياج الشعبى الذى لا يؤدى إلى تغيير جوهرى والذى يدفعون هم ثمنه دون سواهم.. وهنا الفرق الأكبر بين يعقوب وعمر مكرم. يعقوب يرمى إلى الاعتماد على القوة المدرية والسيد عمر مكرم يعتمد على الهياج الشعبى الذى لا يصلح قاعدة للعمل السياسى الدائم المثمر».

ثم يقول: « وقد رأينا ما كان من أمر السيد عمر مكرم لما وجد أمامه محمد على ليس خورشيد. هذا الفرق بين الأداة التي اختارها يعقوب وتلك الأداة التي اختارها السيد عمر مكرم ليس في الواقع إلا مظهراً لفروق أعقق. إذ ما حاجة هذا السيد نقيب الأشراف إلى جيش والرجل لا يتصور محصر إلا خاضعة لحكم الممالك تحت سيادة السلطان». بعكس يعقوب الذي.. «لا يريد عودة الممالك والعثمانيين وإنما يعمل على أن تكون لفظة من المصريين يد في تعزيز مصير البلاد بدلاً من أن يبقى حظهم كما كان في الحوادث الماضية مقصوراً على التفرج أو الاشتراك في نهب المهزومين.. أراد يعقوب أن يكون الأمر غير ذلك وعول على أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدرية على النظم الغربية فكان سابقاً إلى تفهم الدرس الذي القاه انتصار الفرنسيين على الممالك أو قل إلى إبرك ما أنركه محمد على بعد قليل من أن سر انتصار الغربيين في جودة نظمهم وبخاصة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان».

لم يقل الدكتور لويس عوض أكثر من هذا فلماذا يهاجمه البعض إلا إذا كان وراء هذا الهجوم أغراض أخرى. هناك مأخذ كثيرة على كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوي لا يتسع المجال لمناقشتها هنا.. لكن من المهم لنا جميعاً أن نحدد معياراً صحيحاً وثابتاً نقيس عليه تصرفات الناس قبل الحكم عليهم. ولكي نصل إلى هذا المعيار لابد أن نحدد بدقة معنى الفوز أو الاحتلال أو الاستعمار لترى إن كان التعريف ينطبق على العثمانيين أم لا؟! وهل هناك فرق بين الاستعمار العثماني والاستعمار الفرنسي؟

وكما يقول صلاح عيسى في حديثه عن الجبرتي «روح مملوكية تصارع الفرنسية» :

«وربما يفيد أن نضع محكا رئيسيا نقيس عليه موقف الجبرتي السياسي من الحملة الفرنسية ذلك أن الوقوع في هوة اعتبار أي شكل من أشكال رفض الحملة الفرنسية ثورية واستنارة، هو ديماجوجية فكرية نرفضها، فلا فرق عندنا بين العثمانيين والفرنسيين،

وهذا المحك هو : هل كان لدى الجبرتي بنور فكر قومي؟ والتفرقة بين الفرنسيين والعثمانيين هي تفرقة بين استعمارين لافارق جوهرى بينهما، وفي حدود فكر العصر فان الطموح لان تكون مصر اىالة عثمانية لها استقلال ذاتى فى كل شئونها الداخلية موقفا مقبولا لدينا».

فهل يمكن ان نقيس موقف يعقوب فى ضراء هذه المعايير، ونعتبر الموجه لان تكون مصر دولة مستقلة بمساعدة فرنسا وانجلترا أمراً مقبولا؟

## ٨ - رموز العقيدة المسيحية فى الشعر الحديث :

قلت فى بداية هذا البحث أن الدكتور لويس عوض لم يتدخل أبداً بطريق مباشر للرد أو التعقيب على ما كان ينشره الأستاذ محمود محمد شاكر أسبوعياً فى مجلة «الرسالة» ولكن أطرافاً أخرى كتبت ونشرت أراءها حول هذه المعركة. وكان لهذه المداخلات تأثيرها البالغ إذ دفعت محمود شاكر كما سنرى، لأن يفصح بمزيد من التطرف عن موقفه من الحضارة الغربية ومن الدين المسيحى والشعر الحديث ورموزه المتصلة بالعقيدة المسيحية. وكان فى مقدمة هؤلاء المشاركين الناقد والمفكر الكبير الدكتور محمد مندور والكاتب السياسى المعروف الأستاذ محمد عوية.

### نكسة مؤسفة :

فقد نشر الدكتور مندور مقالة بمجلة «روز اليوسف» (فى ١١ يناير سنة ١٩٦٥) تحت عنوان «معاركنا الأدبية» أشار فيها إلى «معركتين تدوران فى الصحف والمجلات أحدهما حول الشعر والثانية حول أبى العلاء المعرى وتراثنا العربى كله» وأعرب عن خيبة أمله لانحراف الجدل فى تلك المناقشة عن الموضوعية المثمرة إلى التجريح الشخصى العقيم وتبادل التهم القومية والسياسية غير الصحيحة وغير الشريفة» مما عده نكسة مؤسفة لأدب الحوار.

### معركة الشعر الجديد :

«أما هذه المعركة فقد بدأتها «لجنة الشعر» بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب «بالمذكرة الشهيرة» التى رفعتها لئائب رئيس الوزراء لشئون الثقافة تطلب فيها وضع مجلة «الشعر» تحت إشرافها لتحد من نشر ما يسمى

«الشعر الجديد» فيها . واخذت تبرر قولها بحجج غير صحيحة مثل قولها بأن الشعر الجديد يعتبر تحديا وخروجاً على القومية العربية لخروجه على اطار القصيدة العربية التقليدى . وكأن قوميتنا العربية تتركز فى هذا الاطار، مع ان الاطار لا قيمة له بالنسبة للصورة . أى المضمون الذى يحيط به هذا الاطار مع العلم بأنه من الممكن الخروج على القومية العربية داخل الاطار القديم أو داخل الاطار الجديد على السواء .

ثم اضاف مندور «والعبرة فى الشعر ليست باطاره . بل بمضمونه وإذا كان المقصود بالاطار هو الشكل الموسيقى للقصيدة فأننا لا ندري كيف يمكن أن يعتبر التجديد فى تلك الموسيقى خروجاً على القومية العربية . والا كان تطعيم موسيقى الاغانى العربية بنغمات والحان عالمية هو الآخر خروجاً على القومية العربية . وكان تطوير جميع فنون الادب بما يتمشى مع مزاج شعبنا العربى المعاصر ونوقه الفنى الجديد وحاجاته الجمالية الحضارية الجديدة خروجاً هو الآخر على القومية العربية التى ستصبح مرادفاً للتحجر والجمود . وانتكاراً لسنة التطور والتغير المستمر التى يخضع لها البشر فى جميع أنحاء العالم» .

ثم انتقل الدكتور مندور إلى التهم الاخطر فقال :

«واكثر خطراً وضرراً من تهمة الخروج على القومية العربية ممثلة فى الاطار التقليدى للقصيدة العربية، تهمة الخروج على الاسلام بدعوى ان هذا الشعر الجديد يستخدم احيانا الفاظاً كثيرة التردد فى دين كريم يعترف به الدين الاسلامى فهذه تهمة حمقاء . ونحن المسلمين نعتبر جميع الأديان السماوية جزءاً من تراثنا الروحى، بل جزءاً من التراث الروحى للبشرية جمعاء . ونحن حتى لو افترضنا العكس لما جاز مثل هذا التخطى فى الاتهام، مراعاة لمشاعر اخواننا فى الوطن الذين شاركونا دائماً افراحنا واحزاننا ومعاركنا الوطنية الكبرى ضد الاستعمار والرجعية والاقطاع والراسمالية الجشعة، وهم اخواننا واشقاؤنا الاعزاء الاقباط» .

ثم اختتم كلامه عن هذه المعركة بأن قال :

«والظاهر ان لجنة الشعر قد تسربت إليها العدوى من بعض المستهترين الذين رأيناهم وسمعناهم من قبل يحاربون الشعر الجديد بتهمة سخيضة مثل

القرمزية أى الشيوعية، ثم وباللؤلؤ الصهيونية نفسها. وها هى لجنة الشعر تزيد الطينة بلة فتحارب هذا التجديد الجمالى الخالص باسم القومية العربية حيناً وباسم الاسلام حيناً آخر، بل باسمهما معاً.

أما عن المعركة الثانية فيقول :

«ولسوء الحظ عاصرت هذه المعركة الضالة معركة أخرى اثثرت حول ماكتبه احد كبار مثقفينا فى ادب الرحلة فى العالم الآخر كرحلة أوليس فى ملحمة الأوديسة لهوميروس ورحلة أنثيوس فى ملحمة الإنيادة لشاعر الرومان الأكبر فرجيليوس، ثم الرحلة التى صورها شاعرنا العربى الكبير أبو العلاء المعرى فى «رسالة الغفران»، ولما كان المنهج العام لزميلنا فى البحث والدراسة هو تركيز الاهتمام على البحث عن التأثيرات والتأثرات المتبادلة بين هؤلاء العمالقة، وهو منهج لا أنكر أسراف الزميل فى استخدامه على نحو يكاد يوحى بحرصه على استعراض عضلاته الثقافية القوية. فقد رأيناه يجتهد فى البحث عن تأثر أبى العلاء باليونانيات، ويدعى أن هذا التأثر قد تم بواسطة راهب يونانى اتصل به أبو العلاء فى حلب وأفاد منه. وإذا كنت قد اغتبط بمناقشة احد زملاى القدماء بكلية آداب القاهرة وهو الأستاذ محمود محمد شاكر هذا الرأى وبحضه، فأننى قد استأنت أكبر الاستياء من جنوح هذا الزميل الأخير بعد ذلك بهذه المناقشة نحو التجريح الشخصى، بل محاولة إثارة فتنة قومية ودينية أخرى.

وكل ذلك مع أن الزميل الأول لويس عوض قد انتهى فى سلسلة أبحاثه - تطبيقاً لنفس المنهج - بأن دانته شاعر ايطاليا الأكبر وكتب الكوميديا الالهية قد تأثر هو الآخر برسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، مع أن هذه القضية قد استهلك بحثاً منذ أن أثارها المستشرق الاسباني أسين بلاثيوس فى بحثه عن مصادر دانته فى الكوميديا الالهية وانتهت المناقشات العميقة التى دارت بعد ذلك إلى تأكيد عدم معرفة دانته برسالة الغفران إطلاقاً وبالتالي عدم تأثره بها، وقصر المؤثرات التى تلقاها من عالمنا العربى والاسلامى على قصة «المعراج» كما رواها ابن عباس.

فهل هذا الزعم من الدكتور لويس عوض يمكن ان يتخذ هو الآخر ركيزه لاتهامه بتجريح القومية الايطالية والشاعر المسيحي الذي وصف العالم الآخر فى مؤلفه، وكيف نجمع عندئذ بين تهمة تجريحه للقومية العربية والاسلام بدعوى تاثر أبى العلاء بالراهب اليونانى المسيحي وتهمة تعصبه للقومية العربية وزعمه تاثر الشاعر المسيحي دانتي بالشاعر العربى المسلم - على الاقل شكلا - أبى العلاء المعرى، وانا أقول شكلا لانه من الثابت ان أبا العلاء المعرى لم يكن ثابتا على دينه الاسلامى متمسكابه، بل لقد اتهم اتهاما عاما أكيدا بالالحاد والزندقة مما يزيد بطلان التهمة الظالمة.

وختم مندور مقاله بالترحيب بكل معركة أدبية اوفنية نظيفة ثم أعلن رفضه «للتجريح الشخصى والتهم الخطيرة الباطلة التى يجب منعها حتى لا تثير فتنا قومية ودينية بين أبناء الوطن الذى لم يعرف الفتن الطائفية والتراشق بالتهم الظالمة المدمرة طوال حياته التاريخية الطويلة».

ورد الاستاذ شاكر قانلا :

«وانا بلا ريب، لا أنكر على الدكتور حقه فى ان يصف لويس عوض بما يشاء... ولكن انكر عليه ان يسمى هذا الذى اكتب «معركة» فهذه مبالغة لا احدها له، فان الذى اكتبه ليس «معركة» بل هو كما بينت مراراً كشف عن تزيف انسان يحمل لقباً، لا ادرى كيف حمله غر بعض الناس حتى زعموه «متقفا» وليس به، بل هو مُخزق عظيم المخزقة على الناس»<sup>(٨١)</sup>.

ثم يتساءل شاكر مستغنياً : «هل وجد احد انى لجأت إلى التجريح الشخصى، وإلى الاسلحة غير الشريفة، وإلى اثاره فتنة قومية ودينية كما يقول الدكتور مندور؟.. ثم من يكون لويس عوض هذا، حتى ارتكب له هذه الخسائس التى ينسبها إلى زميل قديم؟ واذا كان هذا الانسان معدودا عند الدكتور مندور «أحد مثقفيه هو» فهل يظن ان احدا يوافق على ان هذا الخلق الذى لا يمثل شيئاً، يمكن ان يمثل «طائفة قومية» او «فرقة دينية حتى يكون

---

(٨١) اباطيل وأسار ص ٢٠٠



ما يكتب عن كشف زيفه، واماطة اللثام عن عكارة جهله، واضطراب تفكيره واختلاط عقله، سببا في اثاره فتنة قومية وبينية»<sup>(٨٢)</sup>.

ثم اخذ في مناقشة آراء مندور فقال : «وأمر الدين امر جلال، لا يقضى فيه الدكتور مندور أو لويس عوض أو غيرهما، بما يشتهي هو ويحب، بالفاظ يراها هو دالة على معنى مفهوم، وهي لا دلالة لها إلا على سوء تصور المشكلة التي تفضى إلى أكبر الاخطار. فقول الدكتور مندور «اننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات السماوية جزءا من تراثنا الروحي، بل جزءا من التراث الروحي للبشرية جمعاء قول لا يقوم على ساق صحيحة ولا ساق عرجاء، وليس يصح له ان يذيع مثل هذا على الناس بلا احتفال ولا تقدير لدلالاته، وأقل ما فيه من الخطأ ان قائله لا يحسن ان يفرق بين معنى «الديانة» كما يعرفها كل ذي دين، وبين معنى «الكتاب» الذي أنزله الله على نبي من انبيائه. فالمسيحي مثلا، لا يعد الديانة اليهودية ولا الديانة الاسلامية جزءا من تراثه الروحي، والا انتقض عليه دينه، اليهودي ايضا لا يعد الديانة المسيحية، ولا الديانة الاسلامية جزءا من تراثه الروحي، والا انتقض عليه دينه، وكذلك المسلم، لا يعد الديانة اليهودية ولا الديانة المسيحية جزءا من تراثه الروحي والانتقض عليه دينه، لان كل ديانة من هذه الثلاثة عقيدة شاملة منتزعة من كتابها كما هو عندها، وكما تفسره. وكل عقيدة منها تنقض كثيرا من عقائد الديانتين الأخرتين فغير معقول بوجه من الوجوه ان تعد شيئا مما تنقضه جزءا من تراثها الروحي، إلا اذا كان معنى «التراث الروحي» متسعا للتناقض الذي لا يقبله عقل عاقل!!»<sup>(٨٣)</sup>.

وهذا التفسير الذي يقدمه شاكر مليء بالتشدد والتزمّت يبالغ في تصوير الفروق أو الاختلافات بين الأديان بحيث يرى فيها تناقضاً شديداً أو نقضا لبعضها البعض، وهذا التفسير المتشدد لا يقبله ولا يرضى عنه إلا المتعصبون من أهل هذا الدين أو ذاك الذين لا يرون في دينهم إلا وسيلة للمفاخرة والمباهاة أو تبريرا للتعالي والاستعلاء على بقية البشر كما تفعل

(٨٢) نفس المرجع ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٨٣) أباطيل وإسمار ص ٢٠٧.

الصهيونية العنصرية بأسطورة الشعب المختار مثلا.. وإذا رجعنا إلى منهج الأبيان السماوية الثلاثة وفي نصوص الكتب المقدسة التوراه والانجيل والقرآن نجد أن فكرة التكامل هي السائدة فالمسيح يقول : «ماجئت لانتقض بل لأكمل» ويشير القرآن إلى النبي محمد بأنه خاتم النبيين، وأمره هو وأمرته أن يؤمنوا بما أنزل الله على كل الرسل السابقين<sup>(٨٤)</sup> قال تعالى «قل أمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم واسماعيل وأسحق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون<sup>(٨٥)</sup>».

وهكذا يتبين لنا أن منهج الرسائل السماوية - حسب هذه الكتب المقدسة يتجه إلى التكامل لا إلى التناقض وذلك لأن مصدرها واحد هو الله ووجهتها واحدة هي الانسان أما الغلو والتشدد فيأتي من تفسيرات منهجية ضيقة لا تتسق أبدا مع منهج الدين باعتباره الايمان بالله واحد خالق للكون ثم الخضوع والتسليم له - فلماذا يركز الاستاذ شاكر على فكرة النقص أو التناقض التي يقول بها، وما هو الهدف من ذلك؟

إن شاكر يتكئ على فكرة التناقض وهو يحاول أن يجد لها سندا من الكتب المقدسة ليقول أن الفاظا مثل «الخطيئة» و«الفداء» و«الصلب» ثم «الخلاص» لا تحمل أي معنى بالنسبة إلى المسلم لانه يرى انها جزء من قاموس العقيدة المسيحية التي تقوم على الايمان بالفداء والصلب والخلاص مقصورة عليها وعلى المؤمنين بها وهو بهذا يحاول أن مجرد هذه الالفاظ من أي مدلول انساني عام. وبالتالي يرفض استخدام هذه المصطلحات في الشعر الحديث ويقول :

«ومن المغالطة الفاضحة ما قرأته في صحيفة لويس عوض (المعروفة الآن بصحيفة الاهرام!!) حيث زعم الكاتب ان اكبر ما اضافته الحركة الشعرية الجديدة هو الاستعانة بالرمز، فالصلب عند كثير من الشعراء، رمز لتضحية الانسان في سبيل القيمة التي يؤمن بها، والاسلام يعرف كلمة «الخطيئة» كما قال القرآن الكريم، واغفر لي خطيئتي يوم الدين» وهذا نص كلامه.

(٨٤) سورة آل عمران .

(٨٥) نفس المرجع.

ولست أدري كيف يتكلم الناس هذه الايام. لماذا كان «الصلب» رمزاً للتضحية، ولم يكن القتل، ولا الشنق ولا المثلة ولا «الخازوق» مادام الأمر يتعلق باللفظ دون دلالة المرتبطة بمصلوب بعينه أو مقتول أو مشنوق أو ممثل به أو مخوزق!!<sup>(٨٦)</sup>.

فشاكراً يخاصم ألفاظ «الخطيئة» و«الفداء» و«الصلب» و«الخلاص» لمجرد أنها تنتمي إلى العقيدة المسيحية ليس الا ثم يدعو الشعراء إلى استعمال الفاظاً أخرى مثل القتل والشنق والمثلة و«الخازوق» والمخوزق بدلاً منها. والاستاذ شاكراً حر في أن يدعو لأي شيء يراه، لكن أسأله وهو شاعر معروف له عشرات القصائد أن يدلني على قصيدة واحدة أو حتى بيت واحد استخدم فيه كلمة «الخازوق» أو «المخوزق» استخداماً شعرياً، بدلاً من «الصلب» أو «المصلوب» أو أن يدلني على شاعر آخر مذكور بين الشعراء قد فعل هذا الأمر حتى الآن، ويعد أن مر على هذه الدعوة ربع قرن تقريباً.

لحسن الحظ أن أحداً من شعرائنا المرموقين لم يقع في هذه الغلطة وأثبتوا جميعاً أنهم يتمتعون بسلامة الفطرة ورهافة المشاعر ونبل القصد بدرجة تجعلهم يستلهمون مصادر السمو والعظمة الانسانية في هذه الرموز الخالدة. إن اختيار الشعراء يعد في نظري حسماً لهذا الجدل العقيم، وقد وقع اختيارهم النهائي على الفاظ «الصلب» و«الخطيئة» و«الفداء» و«الخلاص» وكشفوا باستخدامهم لها عن قدرة هذه الألفاظ في التعبير عن هموم الانسان المعاصر في كل مكان يناضل فيه البشر ضد القهر والظلم والاستغلال. ولا يغيب عن ذهن القارئ الزكي عشرات المعارك التي تدور في افريقيا واسيا وأمريكا اللاتينية بين شعوب فقيرة مقهورة وقوى اجنبية قاهرة أو عناصر محلية مدعومة بقوة الاحتكار الاجنبي، ولا يفوته أيضاً أن عشرات بل مئات الابطال يسقطون في هذه المعارك فداءً عن اخوانهم في الوطن وبنافعا عن المبادئ التي يؤمنون بها. فماذا يريد شاكراً أن يسميهم؟ هل يسميهم قتلة أو مقتولين ويضن عليهم بلفظ «فدائيين» الذي يطلقه العالم عليهم؟ وهل هناك فدائيون دون فدية أو فداء؟ فكيف يريدنا إذن أن نتخلى عن

لفظ «الفداء» أو معناه وكيف تصبح حياتنا بعد أن تظل اشعارنا وأدبنا من هذه القيم العظيمة والرموز الدالة عليها؟ فهل يعقل أن يقوم بعض صغار الكتاب والشعراء بشن حملة ضارية ضد كبار الكتاب والشعراء واتهامهم بمعاداة العروبة والاسلام لصرفهم عن استخدام هذه الالفاظ فى اشعارهم ولصالح من يمكن اهدار هذه الرموز الخالدة الغنية وما تخزنه من قيم وتقاليد انسانية رائعة لمجرد ارضاء نزعة بينية متطرفة أو نزعة شوفونية مجنونة؟

وارتباط هذه الالفاظ بالعقيدة المسيحية التى تؤمن بالصلب والفداء لا يبرر هذه الدعوة ايضا، لان هذا الارتباط قد أضفى على هذه الالفاظ سحرا وجمالا وربطها بأعظم وأصدق نماذج الفداء والتضحية وهو المسيح. ومع ذلك، فإن ذاكرة التاريخ لازالت تحتفظ لهذه الالفاظ بصورة ورموز كانت محورا لفلسفات عظيمة تمجد قيم الحب والخير والجمال. وإذا أخذنا «الصليب» مثلا فسوف نجد له صورة واستخدامات عديدة هامة.

ومن المدهش حقاً أن «الصليب» كان له فى حضارتنا المصرية القديمة مكانة هامة، إذ كان رمزاً لفتح الحياة وفى الحضارة اليونانية والرومانية كان موت الصليب هو أقصى عقوبة للمعارضين والمتمردين «فقد حكم الاسكندر الاكبر على ألف جندي بالصلب. وروى المؤرخ يوسيفوس أن كورس الفارسي هدد بصلب كل من يعطل تنفيذ أوامره بأعانة اليهود من بابل وهدد داريوس كل من يخالف أوامره بهذه الميثة ايضا. وقام انطيوخوس ابيفانس بصلب جماعة من أتقياء اليهود رفضت أن تذعن لأوامره بترك دينهم. وعند الرومان كان الصلب قصاصا من العبيد المتمردين والثائرين وقد صلب اسيارتاكوس خارج ابواب روما ومعه كثيرون من الثائرين لانه قاد ثورة العبيد ضد الامبراطورية سنة ٧٣ ق.م. وحتى صلب المسيح كان الصليب علامة النذل والعار وكان حمل الصليب يعنى حمل الاهانة ولكن بعد أن تم صلب المسيح صار أتباعه يفخرون بالصليب.<sup>(٨٧)</sup>

---

(٨٧) قاموس الكتاب المقدس ص ٤٤٠ .

ولحسن الحظ ان رواد حركة الشعر الحديث قد اهتموا مبكرا إلى هذه المنابع والتقاليد الثرية واحسنوا الاستفادة بها في اشعارهم الجميلة واستطاعوا ان يحدثوا ثورة في تشكيل القصيدة الجديدة وطوعوها للتعبير عن اخطر المواقف وادق المشاعر، وان يدخلوا بالشعر إلى عالم المسرح العظيم.

ويعيدا عن الشعر، نجد ان حادث الصلب ذاته كان مصدر الهام كبير لواحدة من أهم الروايات في ادبنا الحديث وهي قصة «قرية ظلمة» التي ألفها الطبيب العالم والمفكر الكبير الدكتور محمد كامل حسين<sup>(٨٨)</sup>، وحاز عليها جائزة الدولة سنة ١٩٥٧.

وقصة «قرية ظلمة» تمثل محاولة جادة لدراسة أزمة الضمير المعاصر واكتشاف اسبابها وهذه الأزمة تتبدى في قدرة المجتمعات على ارتكاب جرائم القتل والعدوان ضد الأفراد والجماعات باسم للوطنية أو القومية أو باسم الدين والصالح العام إذ تتحول هذه الشعارات إلى أوثان يعبدونها الناس ويقيمون في محرابها الذبائح البشرية. وقد لا يكون فيها ضرر حتى تصطبم بالضمير أي بأمر الله عند ذلك يكون الخضوع لها وعبادتها من دون الضمير كفرا أو شركا وضلالا.

ومن هنا ينبع تمرد بعض الأفراد على مجتمعاتهم حين يصطبم الايمان الفردي بالشعارات العامة التي يرفعها المجتمع وكثيرا ما يكون التمرد مأساويا فيدفع هؤلاء الأفراد حياتهم ثمنا له.

وفي سبيل الكشف عن جذور هذه الأزمة وتوضيح أبعادها الحقيقية يعود بنا المؤلف قرابة ألفي عام إلى الوراء... ليحلل لنا أحداث ذلك اليوم المشهود «حين اجتمع بنو اسرائيل أمرهم ان يطلبوا إلى الرومان صليب المسيح ليقتضوا على دعوته، وما كانت دعوته إلا ان يحتكم الناس إلى ضمائرهم في كل ما يفعلون وما يفكرون فلما عزموا ان يصليوه لم يكن عزمهم إلا أن يقتلوا الضمير الانساني ويطفئوا نوره، وهم

---

(٨٨) راجع كتاب «ابن سينا القرن العشرين» تأليف : نسيم مجلى.

يحسبون ان عقلم ودينهم يأمران بما يعلو أوامر الضمير. وفي هذا الذى أرادوه تتمثل نكبة الانسانية الكبرى». (قرية ظالمة ص ٢).

لقد كان اليهود أهل دين وكان الرومان أهل مدينة وقانون ولم يحل ذلك كله بون ارتكابهم للجريمة لأنهم تصوروا أن الدين والنظام يعطوان على أوامر الضمير ومن هنا كانت خطيئتهم ومأساتهم ومأساة الانسانية عموما حتى الآن. وكما يقول المؤلف «فالناس أبدا معاصرون لذلك اليوم المشهود. وهم أبدا معرضون لما وقع لأهل اورشليم حينذاك من اثم وضلال وسيظلون كذلك حتى يجمعوا أمرهم أن لا يتخطوا حدود الضمير».

ولاشك أن المؤلف قد اختار اسلوبا ملائما لموضوعه فسرد الأحداث عن طريق الأشخاص من زوايا مختلفة يعد أكثر تأثيرا وأقدر على إبراز وجهات النظر المختلفة فنحن لا نرى واقعة الصلب رغم أنها الحدث الرئيسى للقصة. وانما نسمع عنها فى حديث الفيلسوف اليونانى الملحد مع الحكيم الماجى الذى رأى نجم المسيح يوم مولده وأمن به منذ ذلك الحين وهو هنا كثيرا ما يبرز وجهة نظر المؤلف (ص ٢٣٤ - ٢٣٥).

يقول الفيلسوف المادى الذى يرفض التسليم إلا بما يقبله العقل :  
«انى ما زلت أبعد ما أكون عن فهم حقيقة ما حدث أمامنا اليوم».

ويفسر الحكيم الماجى أحداث اليوم قائلا:

«أن الله رافع السيد المسيح إليه فهو نور الله فى الارض فلما أبى أهل اورشليم الا أن يطفئوه أظلمت عليهم الدنيا وهذا الظلام آية من عند الله تدل على أنه حرمهم من نور الايمان وهدى الضمير».

وهكذا تنتهى وقائع الصلب إلى هذه النتيجة. ذلك لأن «رافع» حال يحتمل التنبؤ بما سوف يحدث، ويكون حديث الماجى والفيلسوف أما قبيل الصلب أو بعده أو فى ابانه... وفى هذه الحالة يحقق كامل حسين الموازنة بين آية «ماقتلوه وماصلبوه» وبين «واقعة صلب» لا ينيس عنها بكلمة، ويكون «رفع» السيد المسيح قد حدث بعد الدفن وقيامه من القبر... وهذا أقرب إلى معنى الآية الكريمة «يا عيسى انى متوفيك ورافعك إلى» ثم يشير المؤلف بعد ذلك

إلى عودة المسيح شخصيا بعد ثلاثة أيام ليأمر تلاميذه أو حواريه بنشر الانجيل في ربوع العالم.

وفي مقدمة الترجمة الانجليزية لهذه القصة يطلق مستر كينيث كراج على أزمة اورشليم فيشير إلى أن صيحة الجماهير لبيلاطس التي وردت في الانجيل «خذ هذا الرجل» تحولت من الفرد إلى المجموع فأصبحت تعنى «خذ هؤلاء الرجال». أصبح الرجل أزمة المجموع وأصبح المغزى الأخلاقي للمشهد حكما بواسطة الانسانية والانسانية».

وسحر هذا الكتاب أنه يتخذ هذا الموضوع محورا له يستكشفه بحساسية مرهفة ويقدمه وربما لأول مرة عن طريق مفكر ينتمى للعقيدة الاسلامية.

فالفكر الإسلامى يميل إلى رفض صلب المسيح والمسيحيون يحاولون منذ قرون اثبات الصلب عن طريق الأسانيد التاريخية وكدعيم للعقيدة الدينية التي تؤمن بالصلب كطريق للفداء وكان من نتيجة هذا الجدل أن غمض على الجميع تقريبا المغزى الانسانى لهذا الحادث. وهذا ما يبرزه الدكتور محمد كامل حسين من خلال هذه القصة فهو يقدم تحليلا نافذا لارادة اليهود على صلب المسيح.

وهو يفعل هذا دون أن يتعدى الحدود التي رسمها القرآن... ولكنه يستكشف الاحداث من جديد فى ضوء النص القرآنى ويكتشف ان واقعة الصلب قد حدثت على المستوى الانسانى اما من هو الذى صلب؟ فهو لا يصرح به.

ولعله يجدر بنا ونحن نعرض لهذه القصة الهامة ان نستعرض معا الآراء التي ترفض موضوع الصلب ونحلل ابعادها لنعرف إلى أى حد وصل المؤلف فى مناقشة هذه القضية ولعل أهم هذه الاقوال هو ما جاء بالقرآن الكريم فى الآية وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما.

وهذه الآية الكريمة تؤكد عدم قيام اليهود بصلب المسيح ورواية الانجيل تقرر أن اليهود حكموا على المسيح وسلموه للوالى الرومانى لكى يقوم بتنفيذ

الصلب. فاليهود لم يكن لهم حق تنفيذ الأحكام ومن هذه الناحية نجد الاتفاق واضح بين القرآن والانجيل فى نفى قيام اليهود بعملية الصلب ذاتها.

«وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزاً حكيماً» ولا يعطى القرآن تفصيلاً عن هذا الرفع وكما يقول سيد قطب «ولا يدلى القرآن بتفصيل فى هذا الرفع اكان بالجسد والروح فى حالة الحياة؟ أم كان بالروح بعد الوفاة؟ ومتى كانت هذه الوفاة وابن» .. إلا ماورد فى السورة الأخرى من قوله تعالى «يا عيسى انى متوفيك ورافعك إلى» وهذه كذلك لا تعطى تفصيلاً عن الوفاة ولأعن طبيعة هذا التوفى وموعده» ( فى ظلال القرآن ص ٨٠٢ ) .

لكن القرآن يرسم لحياة المسيح ثلاث مراحل فى قوله :

«والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً» بحيث يرتب لحدوث الوفاة قبل الرفع .. وفى آية أخرى نجد قوله تعالى «..وكنتم عليهم شهيذا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد» . وواضح من سياق الآية أن وفاة المسيح قد حدثت بالفعل أما كيف كان ذلك فالقرآن لا يدلى بتفصيل عن هذا الأمر .. أما الانجيل فيؤكد وقوع الصلب.

ومن ناحية أخرى فإن الآية الكريمة تتفق فى معناها مع ما قال به بعض الفلاسفة فى القرن الثانى الميلادى اذ قالوا ان المسيح لم يصلب وان الذى صلب هو شخص غيره خيل لليهود انه المسيح وأما المسيح نفسه فقد رفعه الله إلى السماء سالماً وقد اطلق المؤرخون على هذه الجماعة اسم «المشبهة».

وفى القرن الرابع الميلادى قدم الراهب أريوس رأياً مختلفاً يعد نوعاً من الاجتهاد الفلسفى فى تفسير آيات الانجيل فيقول أريوس ان الله لم يتعذب فى المسيح فهو روح الله وكلمته والجوهر لا يصلب ولا يتعذب انهم ماصليه إلا فى الظاهر فقط أما المسيح الكلمة فقد رفع إلى السماء والمسيح البشر قد صلب على الأرض. ولكن العامة تتوهم ان روح الله تعذب فى جسد المسيح وان المسيح صعد إلى السماء روحاً وجسداً.

وقد رفضت الكنيسة المسيحية كلام أريوس واعتبرته بدعة مذمومة لأنه يفصل بين اللاهوت والناسوت أى بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسدية للمسيح بينما تقول تعاليم هذه الكنيسة المستمدة من الانجيل ان المسيح قد



صلب وقبر وفي اليوم الثالث قام من الاموات وصعد إلى السماء وإن لاهوته لم يفارق ناسوته لحظة واحدة أو طرفة عين.

وهذه الاقوال على مايبينها من خلاف تتفق جميعا فى حدوث واقعة الصلب «فاليهود يعترفون بها فى الآية الكريمة» وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله» فهم يعترفون هنا انهم قتلوه وهم يعلمون انه رسول الله. فإن كان الله قد رفعه ووضع على الصليب شخصا يشبهه لحكمة الهية فان الجريمة تبقى تبعثها على اليهود والرومان لان تدبيرهم للصلب وتنفيذه على هذا النحو يعطى الدليل الكافى على انهم رفضوا المسيح وتعاليمه الداعية إلى الحب والسلام.

وفى حدود هذا التفسير، تصرف المؤلف فهو يقدم الوقائع السابقة على الصلب كما هى بالضبط فى المفهوم المسيحى. فاذا تركنا جانبا السؤال عما اذا كان الصلب قد وقع للمسيح فعلا، وركزنا على الحدث كشيء كان مقصودا به المسيح فإن المغزى الانسانى كله للقرار الذى اتخذه معاصروه ضده ومن أجل صلبه يبقى كما هو لا تشوبه شائبة وهذا ما يذهب إليه مستر كينيث كراج ثم يضيف «إن الشيء المهم هو ان قلة قليلة قبل (كامل حسين) هى التى قامت بمبادرات اسلامية لدراسة التاريخ المسيحى من جانبه الانسانى».

وعلى الجانب الانسانى يرى الدكتور كامل حسين ان وقائع الصلب تمت. فاليهود وبيلاطس البنطى كانوا يعلمون انهم يصلبون المسيح لا شبيها له ولو عرفوا بالشبهة لتراجعوا عن فعلتهم فحقيقة الصلب بوقائعها على هذا النحو تشكل مواجهة اخلاقية تنعكس عليها مشاكل الموقف الانسانى بحيث تتيج لنا دراسة الأزمة الانسانية الشاملة.

فمدينة اورشليم التى يطلق عليها المؤلف اسم «قرية ظالمة» هى نموذج للعالم كله وقيافا وبيلاطس ليسا ممثلين لليهود والرومان فقط بل ممثلين للانسانية كلها حين تخاذلا أمام الرعاع وسلما المسيح للصلب.

ورغم ان القصة تكشف لنا ايضا عن اسلوب اليهود فى توزيع تبعة الجرائم الكبرى إلا انها لاتبين اليهود كشعب أو جنس فهى لا تدن مجتمعا بذاته كمجتمع بل بقله وهى إدانة لكل من ينحرف عن جادة الصواب أو

يتكذب لأوامر الضمير الذى هو قيس من نور الله. فالمؤلف يرى ان الجرائم الكبرى تقع تحت دعاوى الوطنية والقومية وحماية الدين أو الصالح العام. وهذه الشعارات تمثل أوثان العصر الحديث لهذا نراه يحرض الأفراد على التمرد عليها اذا تصانمت مع نواهي الضمير.

فالانصياع لهذه الدعاوى وقبولها من جانب الفرد رغبة فى منصب أو مجد شخصى يعتبر فى نظر المؤلف نوعا من الشرك بالله. فهذه الدعاوى فى نظره جميعا لا تبرر وقوع الحرب أو العدوان أو حتى قتل شخص بمفرده والقصة مليئة بالتحليلات الفلسفية والذهنية للاغراءات التى تضلل الأفراد والجماعات وتسبب نكبة البشر وهو يلخص رأيه فى المسيحية على النحو التالى :

«ان الموسوية ركزت على العدل حين قالت سن بسن وعين بعين أما المسيحية فقد ركزت على الحب والتسامح فقد لا ينفع الناس ان تهديهم تفصيلا إلى الخير بل قد يكون انجح لو علمناهم الايمان والحب وكبح الشهوة وتركنا عقولهم ان تنظم امورهم فى حدود مالا يحرمه الضمير».

ومن هنا تأتى دعوته الملحة لفصل الدين عن النظم الاجتماعية لأن الدين ثابت والنظم الاجتماعية متغيرة بالضرورة وهما أمران لا يجب ان يتعلق احدهما بالآخر.

واذا كانت «قرية ظالمه» تعطى مثالا لرواية استلهم مؤلفها حادثة الصلب، فان مسرحية «القضية»<sup>(٨٩)</sup> ارتكزت على حادثة الصلب وريطت بينه وبين العدوان المستمر على شعب فلسطين وغيره من شعوب الأمة العربية، لتنتفى حق اليهود فى الحصول على التبرته من دم المسيح على أساس ان الجريمة ما تزال مستمرة، وشرط التبرته والغفران هو الكف عن الجرائم والتوقف عن العدوان حتى على المستوى الانسانى.

لم يلتفت الاستاذ شاكرا لهذه النماذج الادبية الهامة التى تناولت اخطر قضايا القومية والانسانية ولم يتأمل ابعاد ثورة الشعر الحديث، ويتفحص

---

(٨٩) «القضية» تكليف : نسيم مجلى

تتناجها في ضوء الحاضر والمستقبل، وإنما نظر إليها وهو يتجه كلية إلى الماضي.

وقد لا يدرك بعضنا حقائق الأمور كما تقدمها هذه النماذج الحية، فليس هو لويس عوض الذي روج لهذه الرموز، وليس هم شعراء النصارى الشام الذين يشرّوا بهذه الرموز وإنما كان رواد الشعر الحديث في العراق وفي مصرهم الذين أحسنوا الاستفادة منها.

لقد اقترن استخدامهم لهذه الرموز، بتعرفهم على نظرية التقاليد الأدبية لاليوت التي فتحت أمام الشعراء أبواب التراث الإنساني عموماً وتراثنا العربي الإسلامي بوجه خاص والكشف عن رموزه المشرقة المضيئة.

ولعل أبرز مثال على هذا تجربة صلاح عبد الصبور حين انقطع لدراسة تراثنا الشعري لمدة عامين كاملين، انتهى منها برفض ثلاثة أرباع الشعر العربي لسطحيته وعجزه عن التعبير عن هموم الإنسان كفرد أو كجموع، وبكلمات صلاح عبد الصبور «عجزه عن التعبير عن الحالة البشرية» التي سما إليها أبو العلاء المعري واقتنع إلى يقين راسخ عبر عنه قائلاً «أبا العلاء المعري هو ثلاثة أرباع الشعر العربي والربع الباقي من قلبي يتفاسمه أبو نواس وابن الرومي والمتنبي وغيرهم»<sup>(٩٠)</sup>.

لقد نظر صلاح عبد الصبور إلى التراث العربي في ضوء العصر، ورأى أن التراث الذي يتجاهل إنسانية الإنسان ويتنكر لحريته وعقله لا يجب أن ينتمى إليه أو يدافع عنه بل يجب غريبته وتصفيته واسقاط ثلاثة أرباعه إذا لزم الأمر، وفرز عناصره الصالحة وإبرازها جنباً إلى جنب مع عناصر التراث العالمي الإنساني على أساس أن قيمة هذا التراث ليست في التعبير عن لغته أو التعبير عن عصره، وإنما في قدرته على التعبير عن الإنسان، وهذه هي النظرة التي بنى عليها موقفه من التراث حيث يقول :

«لم يكن دليلى إلى تخير تراثي الخاص هو قيمة هذا الشعر في لغته أو تعبيره عن عصره ولكن قيمته في أية لغة، وتعبيره عن الإنسان»<sup>(٩١)</sup>.

(٩٠) «حياتي في الشعر» صلاح عبد الصبور.

(٩١) «حياتي في الشعر» صلاح عبد الصبور.

وكان من ثمار هذه المراجعة للتراث مسرحيات «مأساة الحلاج» و«ليلي والمجنون» و«مسافر ليل» و«الأميرة تنتظر» و«بعد ان يموت الملك» بالإضافة إلى قصائده الرائعة الجميلة.

هذا ما فعله رائد الشعر العربي الحديث في مصر، فماذا فعل من جاءوا بعده؟ ساكتفى هنا بأمل بنقل الذي درست شعره، وأقول أن أمل بنقل أخذ بهذه النظرة الكلية للتراث في معظم أشعاره وحقق أكبر نجاحاته الشعرية على أساسها وكان من أبرز ثمارها «كلمات اسبارتاكوس الأخيرة» و«الأرض والجرح الذي لا ينفث» و«البكاء بين يدي زرقاء اليمامة» و«العشاء الأخير» و«العهد الآتي» و«الاتصال» و«مقتل كليب» حيث نجده يستعير رموزه من التراث العالمي كله دون تفرقه بين ما هو عربي وما هو اجنبي فنرى اسبارتاكوس وسيزيف وقيصر وهانيبال والمسيح وايزيس وأوزيريس جنباً إلى جنب مع الحسين والحجاج وابن سلول والترك والمغول وكافور والمتنبى وأبي نواس وصلاح الدين وجمال عبد الناصر بالإضافة إلى صباغاته الشعرية الجديدة في ديوانه «العهد الآتي» وتضمنها آيات ومعان من الانجيل بعهديه القديم والجديد وآيات من القرآن.. مما أكسب شعره شمول الرؤية وعمق التعبير وكثافته وجعله أقرب إلى التعبير عن «الحالة البشرية» التي تكلم عنها صلاح عبد الصبور والتي سما إليها أبو العلاء المعري<sup>(٩٢)</sup>.

ولا يختلف الأمر أبداً بالنسبة لشعرائنا المتميزين من أمثال أحمد عبد المعطى حجازي ومحمد عفيفي مطر ومحمد إبراهيم أبو سنة وفاروق شوشة ووصفي صادق ويدر توفيق وعشرات آخرين في مصر والعالم العربي مما لا يتسع المجال لذكر أسمائهم هنا.

ومن هذا يتبين أن حركة الشعر الجديد كانت تياراً أدبياً عسوريا تقوده رؤية إنسانية شاملة تنطلق من قاعدة قومية تترك أبعاد الواقع المحلي إدراكاً حاداً ولكنها لا تتجاهل وحدة المصير الإنساني. وهذا ما عجز عن إدراكه هؤلاء الرافضون الذين حصروا أنفسهم في نطاق رؤية شوفونية متطرفة.

وبناء على هذا نقول، لم تكن رموز العقيدة المسيحية هي بيت القصيد في هجوم شاكر.. كان الهدف شيء أهم وأخطر.. وهذا ما سينكشف لنا في الفصل التالي.

---

(٩٢) راجع مقالة كتاب «أمل بنقل» تأليف: نسيم مجلى.

كتب الأستاذ محمد عوبة كلمة قصيرة في جريدة «الجمهورية» (٢٠ يونيو ١٩٦٥) يقول «وإذا كانت القوس العزراء قد أسعدتنا، إلا أن بعض ما يكتب صديقنا العزيز الآن، يترك في نفوسنا «حزازا» من الوجد حامزا» وذلك مثل هجومه على الثقافة الغربية، وكأنها فقط كتابات للبشرين المعادين للإسلام والعرب، ومثل مساجلته مع الدكتور لويس عوض التي توقعنا أن تكون اثراء للبحث والأدب، فانقلبت إلى مهاجمة يستغلها البعض، وكنا نجل الأستاذ الجليل عنها»

وجاء رد الأستاذ شاكر على النحو التالي:

«وإذا شاء الصديق أن اصرح له بعبارتي أنا، لا بعبارته هو، فإنني أقول بملء فمى: نعم! أنا عدو للثقافة الغربية، ولا أستطيع أن أكف عن مهاجمتها، لا لأنها معادية للإسلام والعرب، بل لشيء آخر غير الذي تتوهم» (٩٣).

ثم أضاف قائلا:

«وبالطبع، أنا أعلم أنك انكسى من أن تخلط بين «العلم» الذي هو تراث إنساني، وإن كان ربما زيف المزيفون فاندخلوا في مفهوم «العلم» شيئا ليس منه «وبين» الثقافة» التي يزعم رجل مثل اليوت في تحديده لمعناها: إن ثقافة الشعب، وبين الشعب مظهران مختلفان لشيء واحد، لأن الثقافة في جوهرها تجسيد لدين الشعب، ويزعم أن السير إلى الإيمان الديني عن طريق الاجتذاب الثقافي، ظاهرة طبيعية مقبولة.

وسواء أصاب «اليوت» كل الإصابة، أم خلط في إدراك هذا المعنى بعض الخلط، فإن جوهر رأيه سليم ظاهر السلامة، عند من خالفه في مذهبه ومن وافقه»<sup>(٩٤)</sup>.

ثم يقول:

«ولكني أحسن الظن بعقل الأستاذ «محمد عودة» لأنى أعرفه معرفة جيدة، فمن أجل ذلك عجبت كيف غاب عنه أنى بطبيعة ذلك عدو للثقافة الغربية، لأنها نابتة فى مدارج نموها، فى بيئة وثنية مسيحية أنكر عقائدها ورفضها واعتقد بطلانها كل البطلان»<sup>(٩٥)</sup>

ثم ينفى اتهام عودة له بمهاجمة لويس عوض ويخاطب عودة قائلاً:

«إنى أعالج رسم «صورة» لأدمى، انت أول من يعلم مقدار ما ينطوى عليه من فساد التركيب، أم إنى أخطأت فى تقدير ما أعرفك تعرف؟ ويضيف أن المهاجمة ليست غرضه وإنما غرضه هو «الدفاع عن كيان أمه برمتها... بهتك الأستار المسئلة «التي» يعمل من ورائها رجال إختارتهم «الثقافة الغربية» بالمفهوم الذى دللت عليه، اعنى «الثقافة الغربية الوثنية المسيحية، ليحققوا لهذه الثقافة غلبة على عقولنا، وعلى مجتمعنا، وعلى حياتنا، وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذى بناه أبائنا فى قرون متطاولة، وصحروا به فساد الحياة البشرية فى نواحيها الإنسانية والأدبية والأخلاقية والعملية والفكرية، وردوها إلى طريق مستقيم»<sup>(٩٦)</sup>

وأحب هنا أن أنبه القارئ العزيز إلى أمر هام جداً، وهو ألا يظن وهو يقرأ عبارة «الكيان العظيم الذى بناه أبائنا فى قرون متطاولة» أن الأستاذ شاكر يعنى ضمن ما يعنى حضارتنا المصرية العريقة التى تضرب فى أعماق التاريخ مسافة طولها سبعة آلاف عام، أو أنه يعنى شيئاً مما خلفته

(٩٤) نفس المرجع ص ٤٩٧.

(٩٥) نفس المرجع ص ٤٩٨.

(٩٦) «دبا طيل وأسما» ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

هذه الحضارة من قيم أخلاقية وبينية وإلهامات روحية أوحى لاختناون الإيمان بوحداية خالق الكون، الذى رآه مجسداً فى قرص الشمس آتون، ورأى فيه مصدر النفس والنماء والحياة على الأرض، أو أن شاكر يعنى ما أنجزته هذه الحضارة من معجزات علمية ورياضية فى فنون العمارة والطب (مثل بناء الاهرامات وتحنيط جثث الموتى) والزراعة وتحديد مواعيتها.. لا أبداً فشاكر لا يعنى شيئاً من هذا الكيان الحضارى مطلقاً ولا يذكر تاريخ مصر الفرعونية الا فى مجال المخاصمة والعداء، ولا يوجه لهذا التاريخ سوى المقت الشديد، فهو يعتبر الحضارة الفرعونية من الوثنيات التى طمرها الإسلام ويقرر:

«ان الفن المصرى الفرعونى - على دقته وروعته وجبروته - ان هو الا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والاساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى» وأن تمثال نهضة مصر (لمختار) الذى مجده المجدون وتغنى به اصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه (إلا تقليداً لأثار حضارة قد نثرت وبادت).<sup>(٩٧)</sup>

وفى الوقت الذى يعلن فيه شاكر أنه يمزق «استارا مضللة» نجده ينسج استارا اشد كثافة وغموضاً فهو يحدد هدف هجومه بأنه «الثقافة الأوربية الوثنية المسيحية» وهى تركيبة ملفقة ومضللة إذ تجمع مع سبق الاصرار والتعمد بين مصطلحين لا يتفقان أبداً فى شىء وهما «الوثنية» و«المسيحية» ولكنه يجمع بينهما عمداً ليرضى المتعصبين من قرائه الذين يخلطون دائماً بين الاثنين، وكأن الآخرين الذين يهاجمهم شاكر لا يعجبهم فى الثقافة الغربية سوى المسيحية الوثنية أو الوثنية المسيحية، وهذا فى جوهره «عمل سياسى محض» كما يقول شاكر نفسه، يخرج عن نطاق البحث العلمى إلى مجال الأيديولوجيا.

لكن ذلك لن يجد كثيراً فى محاولة اخفاء الحقائق أو خلط الأوراق، لأن الحقائق الساطعة التى لامرأ فيها أن الحضارة الغربية قد طورت ورسخت قيمتين جوهريتين بالنسبة للفرد والمجتمع المتحضر هما: حرية الفرد والعدالة

---

(٩٧) محمد حسن عواد فى مقاله «محمود شاكر مفكراً مسلماً» ضمن كتاب «دراسات عربية وإسلامية»

الاجتماعية. والمجتمعات الاوربية سواء الديمقراطية التي تقدر قيمة الفرد كإنسان وتقدر حريته أو الاشتراكية التي تعطي الأولوية لقضية العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية بين الأفراد، هذه المجتمعات في شرق أوروبا وغربها تعمل جميعا بهمة ونشاط لتحقيق التوازن بين هاتين القيمتين الجوهريتين لصالح الفرد والجماعة. وفي ظل تقدم علمي وتكنولوجيا هدفه الوحيد هو رفاهية الناس في هذه المجتمعات. فهل سعادة الإنسان كفرد وكمجموعة تتعارض مع أي دين أو أي ملة؟، فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب الأساسية في الحضارة الاوربية ويعتمد إلى زاوية الدين أو حكاية الوثنية المسيحية .... لقد فصلت هذه المجتمعات بين الدين والنظام الاجتماعي ووضعت ضمانات حقيقية لحماية الفرد وأمنه وحقوقه - وأصبح الجميع متساوين أمام القانون لأعصمة لحاكم أو محكوم عند الحساب يحكم انتماؤه لطائفة معينة أو لدين معين. فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب المضيئة والتي تهمنا من هذه الحضارة وينهب بنا بعيداً؟

يؤسفني أن أقول أن تجاهل شاكر لـ قضيتي الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ثم الاندفاع إلى تكفير المسيحيين واليهود باسم كراهية الثقافة الغربية كان يحمل في طياته نفاقاً قوياً عن تيارات الفكر الرجعي والنظم القبلية التي كانت تحارب مصر وتستنزف قواها في ذلك الوقت . لقد نشر شاكر هذا الكلام سنة ١٩٦٥<sup>(٨)</sup>، حين نشر سيد قطب كتابه «معالم في الطريق» الذي يكفر فيه المجتمع كله وربما كان ذلك في تلك الفترة من أسباب اعتقال شاكر مع الإخوان حين كانت مصر بقيادة جمال عبد الناصر مشغولة بتنفيذ خطة طموحة للتنمية وتحقيق الكفاية والعدل.. وكان ميثاق العمل الوطني، الذي استخلصته قوى النضال الوطني والقومي من المعاناة العميقة بعد قيام الرجعية العربية بضرب تجربة الوحدة العربية بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، كان الميثاق يعلن :

«أن الثورة العربية مطالبة اليوم بأن تشق طريقاً جديداً أمام أهداف النضال العربي أن عهداً طويلاً من العذاب والامل بلورت في نهاية المطاف

---

(٨) دبرت الرجعية مؤامرة الانفصال وضربت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا سنة ١٩٦١، ثم راحت تجند المرتزقة لضرب القوات المصرية التي دعيت لمساندة ثورة اليمن واستنزاف إمكانيات مصر من ١٩٦٢ حتى سنة ١٩٦٧ تمهيداً للنكسة.



اهداف النضال العربى ظاهرة واضحة صابقة فى تعبيرها عن الضمير الوطنى للامة، وهى الحرية والاشتراكية والوحدة.

«بل ان طول المعاناة من اجل هذه الاهداف كاد ان يفصل مضمونها ويرسم حدودها.

لقد اصبحت الحرية الآن تعنى حرية الوطن وحرية المواطن.. واصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية، هى الكفاية والعدل<sup>(٩١)</sup> هذه هى الاهداف الاصلية والحقيقية للنضال كما بلورتها ثورة يولية الاشتراكية بقيادة الزعيم الخالد جمال عبد الناصر الذى ساند ومول ثورات التحرر العربية ضد الاحتلال الغربى حتى تحررت تونس والجزائر وليبيا واليمن الجنوبية، ثم اخذ يعمل على بناء الوحدة والاشتراكية فتعمرت عليه الرجعية العربية وتآمرت مع الاستعمار فضربت الوحدة المصرية السورية وتدخلت ضد ثورة اليمن لكى تستنزف قواتنا العسكرية وامكانياتنا المادية تمهيدا لهزيمة ١٩٦٧.

وكان من الواضح ان قوى الرجعية تتهم عبد الناصر ونظام حكمه بالكفر والخروج على الاسلام والعجيب ان حكام العرب والمسلمين الذين كانوا ومازالوا يرفعون راية الاسلام، لم يتصدوا لبدء الاسرائيل او للغرب فى معركة حقيقية، وان تبعيتهم للغرب تبعية حقيقية بحكم حماية الغرب لسلطانهم وامتيازاتهم الطبقية، واحتكارهم لثروة بلادهم وايداعها فى بنوك اوربا وأمريكا بعيدا عن مجالات الاستثمار الحقيقى فى بلاد العرب والمسلمين لرفع مستوى الغالبية العظمى التى تهددها المجاعة فى كل مكان.

ومن هذا يتبين ان رفع رايات الدين ومحاربة الشرك والاحاد كانت ولا زالت مجرد شعارات جوفاء لالهاء جماهير البسطاء عن الاهداف الحقيقية للنضال ودفعهم إلى صراعات طائفية كما حدث فى لبنان، وفى السودان وهم يحاولون ذلك فى مصر ايضا، فى خط واحد يتفق مع اهداف الصهيونية واسرائيل. لتمزيق هذه الاوطان وابعادها عن طريق البعث الحقيقى المتمثل فى الحرية والاشتراكية والوحدة.

لقد استطردت هذا الاستطراد لكى اضع امام القارئ العزيز هذه الخلفية الاساسية للتاريخ والواقع حتى يمكنه المشاركة الحقيقية فى تقييم هذه الامور

---

(٩١) «ميثاق العمل الوطنى» (الباب الثانى - فى ضرورة الثورة).

وأن يسأل نفسه : هل كان يمكنه بنظرة موضوعية أن يرى أهداف شاكر الحقيقية بعيدا عن أهداف الرجعية العربية في ذلك الوقت، وإلا ماذا يستفيد النضال القومي من تكفير المسيحيين واليهود غير اثارة الفتن وتمزيق وحدة هذه الأوطان التي يتعايش فيها المسلمون والمسيحيون؟

أجل ان شاكر يكفر المسيحيين ويكفر اليهود ويجتهد اجتهداً متعسفا ومسررفا في تفسير آيات من القرآن ليصل إلى هذه النتيجة الغربية التي تخالف كل ما استقر عليه الفكر الاسلامي في رؤية العلاقة مع المسيحيين واليهود. فهو يرى ان معنى كلمة الدين «قد انتهى إلى ان يكون كالمجهول، بعد ان غلبت على ديار الاسلام حضارة نابذة من تراث اهل الكتابين المذكورين في كتابنا المنزل، وذلك لانهم يستخدمون لفظ «الدين» للدلالة على شىء يأبى ديننا نحن ان يسلم بدلالته إباء مطلقاً»<sup>(١٠٠)</sup>.

وفي موقع آخر يقول : «واذا كان غير المسلمين، ممن يتكلمون العربية ويعبرون بها يسمون ما عندهم «دينا» على هذا الوجه، فهل يصح عندنا نحن المسلمين ان نسمى ما هم عليه «دينا» وأن نفهم لفظ «الدين» بمعنى غير المعنى الجامع المركب الذي يدل عليه لفظ «الدين» عندنا»<sup>(١٠١)</sup> وذلك لان معنى «الدين» عند النصراني مركب من جماع عقائد النصرانية وأدابها وأعمالها وعباداتها وطرق ممارستها على الوجه الذي يالغه»<sup>(١٠٢)</sup>.

ولا بأس في ان يرى الاستاذ شاكر اختلافا لمعنى كلمة «الدين» عند اهل الديانات يختلف بحسب اختلاف بعض عقائدهم وطرق عباداتهم مثلاً.. لكن اليأس كل اليأس فيما يقوله بعد ذلك عن اليهود والنصارى وقت نزول القرآن:

«فكان اهل الكتاب يومئذ على ملة مبجلة من دين موسى وعيسى عليهما السلام، وكان العرب يومئذ خاصة على اوث مبذل من الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام، غلب عليهم الشرك بالله، وعبادة الوثنية،

(١٠٠) أباطيل واسمار من : ٥٢٥.

(١٠١) نفس المرجع السابق من : ٥٢٦.

(١٠٢) أباطيل واسمار من : ٥٢٦.

اتخذوها اندادا يتقربون بعبادتها إلى الله زلفى، فيما كانوا يتوهمون،  
ويبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب والنصارى جميعا فى  
ملة جاهلية»(١٠٣).

وهذا الكلام يقوم على الخلط بين المفاهيم. فالمعروف ان الجاهلية صفة  
تطلق على المرحلة السابقة على الاسلام لوصف الوثنيين وعبدة الاصنام فى  
الجزيرة العربية أما اليهود والنصارى فالقرآن يسميهم باسمائهم تارة وتارة  
أخرى بأهل الكتاب، بل كان القرآن يطلب إلى العرب ان يستفتوا أهل الكتاب  
ويستنبوا بمعرفتهم فى فهم آياته وأحكامه وذلك فى عديد من الآيات التى  
تقول «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»(١٠٤) أو «فاسأل الذين يقرءون  
الكتاب من قبلك»(١٠٥) فهل كان القرآن يعطى حق الفتوى والتفسير والمشورة  
لأهل الكتاب من اليهود والنصارى لو كانوا مشركين أو وثنيين كما يزعم  
شاكرا فى هذه الفقرة التى ذكرناها آنفا؟

ويحدثنا الدكتور عبد الصبور شاهين حول تفسيره لعبارة «النبى الأمى»  
فيقول

«فلنعد إلى السورة ٢/٩٦ هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم  
يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وان كانوا من قبل  
لفى ضلال مبين» فكلمة «أمى» (سورة الجمعة ٢) فى هذه الآية، وفى  
كثير غيرها يقصد بها (العرب المشركين) الذين لم يتلقوا حيا، كما  
هى حال اليهود والنصارى، وهم لذلك يعيشون فى جهل بشرع الله.  
وفى تفسير الطبرى اخبار كثيرة مرفوعة إلى ابن عباس تؤيد هذا  
المعنى وتزكيه.

فالنبى الأمى – لا يعنى انن (النبى الجاهل)، وانما يعنى (نبى  
الوثنيين) واشتقاق الكلمة العربية (امة) يرجع بالتأكيد إلى العبرية  
umot ba olam أى (امم العالم)، أى الوثنيون الذين كان اليهود  
والنصارى يعرفونهم»(١٠٦) وكلام الدكتور عبد الصبور شاهين يقطع

(١٠٣) نفس المرجع ص: ٥٣٩.

(١٠٤) سورة «الأنبياء» آية (٧) «وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر... ان كنتم لا تعلمون»

(١٠٥) سورة «يونس» آية (٩٤) «فلان كنت فى شك مما انزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك».

(١٠٦) تاريخ القرآن ص: ٤٨ - ٤٩ (دار الفلم ١٩٦٦).

بأن اليهود والنصارى لم يكونوا وثنيين ولا مشركين ولا جاهليين. انن ما يقوله الاستاذ محمود شاكر كلام لا أساس له من الصحة، ولا سند له فى التاريخ أو فى القرآن. ومع ذلك فسوف نمضى معه لنسمع ما يقوله فى تفسير الآية التالية :

«هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله».. فعرف «الدين» بالاضافة إلى «الحق» وعنى به الاسلام، ثم ذكر «الدين» معرفاً، مفرداً، ثم وصفه بلفظ «كله» الدال على معنى الجماعة، فكانه قال «على كل دين» ولكنه سبحانه لا يسمى شيئاً من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «ديناً» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى اهلها ان الذى هم عليه عبادة له سبحانه، فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر، وان اختلفت اسمائها» (١٠٧).

ان القارىء اللبيب يدرك بغير شك مدى التناقض فى هذه الاقوال بين منطوق الآية الكريمة التى يستدل بها شاكر وبين النتيجة لآخيرة التى قفز إليها بغير مقدمات ولكى تدرك حقيقة هذا التناقض هيا نقرأ هذه الفقرة مرة أخرى وتتأملها جيداً، ولنبدأ من قول شاكر «فعرف الدين بالاضافة إلى «الحق» وعنى به الاسلام ثم ذكر «الدين» ولكن شاكر يفزع من هذه النتيجة التى توصل إليها فى العبارة الآخيرة حين يدرك ان عبارة «على كل دين» تتضمن مقارنة بين الاسلام والاديان الأخرى التى هى المسيحية واليهودية، فيقفز إلى نتيجة أخرى بلا مقدمات حيث يقول :

«ولكنه سبحانه لا يسمى شيئاً من هذه الضلالات فى عبادته وطاعته «ديناً» فجاءنا بالحق فى العبارة عن هذه الملل التى يدعى اهلها ان الذى هم عليه عبادة له سبحانه فجعلها كلها ملة واحدة فى الكفر وان اختلفت اسمائها» ثم يوضح هذا فى مكان آخر فيقول :

---

(١٠٧) اباطيل واسمار: ص ٥٥. ولقد فسّر الاستاذ سيد قطب هذه الآية نفسها بما يؤكّد فكرة التكامل بين هذه الديانات فقال «ولقد تمت لراحة الله فظهر هذا الدين على الدين كله. ظهر فى ذات كين، فما يثبت له دين آخر فى حقيقته وفى طبيعته. فأما الديانات الوثنية فليست بشيء فى هذا المجال، وأما الديانات الكتابية فهذا الدين خاتمتها، وهو الصورة الأخيرة الكاملة للشاملة منها، فهو هى، فى الصورة العليا الصالحة إلى نهاية الزمان» (فى خلال القرآن / مجلد ٦ ص ٢٥٨ - ٦١)

فصار بيناً بعد هذا ان الله سبحانه لا يرضى لنا ان نسمى شيئا من الملل من نصرانية ويهودية وغيرهما «دينا» سوى ملة ابينا ابراهيم عليه السلام، وملة انبيائه جميعا، وهى الاسلام «دين الله» الذى لا يقبل من عباده ديناً سواه وان فقول المسلم مثلاً : «الاديان السماوية» قول مخالف لعقيدة أهل الاسلام فى حقيقة هذه الملل التى عليها الناس احمرهم واسمرهم» (١٠٨).

إلى هذا الحد بلغ شاكر فى اوراق النصوص واعنات الالفاظ وتحوير المعانى حتى يصل إلى هذا التفسير الذى يخالف مضمون الآية نفسها بل ويخالف مضمون الآية الأخيرة فى نفس السورة «الصف» التى تقول:

«يا أيها الذين آمنوا كونوا انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصارى إلى الله قال الحواريون نحن انصار الله فامنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فأيذا الذين آمنوا على عيهم فاصبحوا ظاهرين» (١٠٩).

هذه الآية هى خاتمة سورة «الصف» وهى تعنى كما هو ظاهر من معناها ان النبى محمد (ص) يخاطب الذين آمنوا أى اتباعه من المسلمين ان يكونوا انصاراً لله كما كان تلاميذ المسيح أو حواريه أنصاراً لله وان يعلنوا نصرتهم له حتى يؤمن الناس كما أمنت طائفة من بنى اسرائيل تأثراً بإيمان الحواريين الذين آمنوا برسالة المسيح. كيف يدعو الرسول اتباعه هنا للتشبه باتباع عيسى من الحواريين والوصول إلى درجتهم فى نصرته الله.. فى هذه الآية الأخيرة (١٤) اذا كانت الآية (٩) تعنى الحكم على اليهودية والمسيحية بالكفر كما يقول شاكر فى ما سبق شرحه؟

الحمد لله ان القرآن يحكم بيننا وفيه بينات من الهدى والفرقان.. فالآية (٩) لاتعنى أبداً ما توصل إليه شاكر والآية الأخيرة تنقض رأى شاكر نقضا كاملاً فهى تؤكد بجلاء ووضوح ان اتباع عيسى هم انصار الله وأن محمداً يدعو اتباعه ان يتشبهوا بهم فى نصرته الله.. وهذا يرفع عنهم نهائياً

(١٠٨) نفس للرجع ص: ٥٥٦.

(١٠٩) سورة الصف آية (١٤).

تهمة الكفر التي حاول شاكر ان يلصقها بهم أى بالمسيحيين، وأنا طبعاً واحد منهم ولا املك ازاء هذا الا ان ادعو الله ان يهدينا جميعاً إلى الحق وإلى المحبة حتى نَسْعَى إلى الخير وإلى السلام وهو الغاية المثلى لكل الأديان.

لنعد للآية الكريمة (٩) لنتناولها مرة أخرى فى ضوء الآية (١٤) نقول الأولى : «هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ويقول الأخرى «قال الحواريون نحن انصار الله فآمنت طائفة من بنى اسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» فى الآية الأولى «ليظهره» وفى الآية الأخرى «ظاهرين» واصل الفعل (ظهر ظهوراً أى تبين) و(قد اظهرته وظهر عليه أى غلبه) (١١٠) وفى ضوء هذا يمكن ان نفهم معنى «ليظهره على الدين كله» أى يجعله ظاهراً او غالباً وهو نفس ما تعنيه كلمة «ظاهرين» فى قوله «فأيدينا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» أى بارزين ولهم الغلبة على عدوهم.. لكن الغلبة أو الظهور والبروز لعقيدة لا تعنى ابطال العقائد الأخرى والا لكان قوله تعالى «فأيدينا الذين آمنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين» يعنى قتل أعدائهم أى الطائفة التي كفرت وهذا لم يحدث لأن المسيح وحواريوه لم يقتلوا أحداً من أجل دعوتهم.

خلاصة القول أن الآيتين ترسخان مفهوم النسبية بين الجزء والكل أى بين المطلق والأزلى فى علاقته بالنسبى وبالتاريخ. فالدين فى الأصل واحد تبعاً لوحدة مصدره وهو الله وقد يأتى متعدداً تبعاً لتعدد الرسل الذين حملوه والاقوام الذين كلفوا به قال تعالى «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (١١١) وقال «انا اوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده..» إلى ان قال «ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً، رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» (١١٢).

(١١٠) معجم «مختار القاموس» ص: ٢٩٩ مادة (ظهر)

(١١١) سورة «الشورى» آية (١١٢).

(١١٢) سورة «النساء» الآية ١٦٣ - ١٦٥.

«وإذا كان الدين واحداً لا يتعدد باعتبار وحدة مصدره وهو الله سبحانه فإنه يمكن ان يتعدد باعتبار الرسل الذين حملوه والاقوام الذين كلفوا به، وهنا يمكن جمع الدين على اديان وهي كلها تتحد ايضاً في الأصول التي جاءت بها وتختلف في بعض الفروع التي تتناسب مع ظروف الزمان والمكان»<sup>(١١٣)</sup>.

والسياق التاريخي لظهور الأديان يؤكد هذه المعاني لان كل واحد من هؤلاء الرسل<sup>(١١٤)</sup> والانبيااء انما يمثل حلقة واحدة في سلسلة متعددة الحلقات، وكانت رسالته طوراً تاريخياً من اطوار تأسيس العلاقة مع الله تبعاً لتطور الوعي الانساني وقدرته على استيعاب معنى الكونية والوحدانية أولاً ثم ما يترتب على هذا من ايمان بلخوة تربط بين البشر وتسوى بينهم.

وفي ضوء هذه النسبية التي تفرضها خصوصية الزمان والمكان يتجلى لنا معنى قوله «ليظهره على الدين كله» والواقع أن المعنى واضح وضوحاً قوياً في سياق سورة الصف من البداية حتى خاتمتها في الآية ١٤ التي سبق الكلام عنها.

فالأيات الأولى من سورة الصف، وبالتحديد من (٥ - ٨) تؤكد صدق رسالة موسى ورسالة عيسى تمهيداً للتصديق برسالة محمد والآية ٩ تتجه اساساً ضد المشركين ولا تشير أبداً إلى اليهودية أو المسيحية اذ تقول «هو الذي أرسل رسوله بالهدى وبنين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ولكن الاستاذ محمود شاكر اجتزا الآية فلم يذكر عبارة «ولو كره المشركون» ليكيف المعنى حسب هواه... وهذا امر محزن جداً من كاتب يتشدد بالمنطق وبالمنهج مثل الاستاذ محمود شاكر. وقد رأينا في الفصل الأول من هذا الكتاب، يعيب بشدة على لويس عوض أنه اجتزا خبر راهب دير الفاروس الذي نقله من كتاب طه حسين، ويتهما بالغش وبالأجهل التام بمناهج الدراسات الأدبية.

(١١٣) بيان للناس من الأزهري الشريف من: ١١٥ - ١١٦.

(١١٤) «ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون» يونس آية (٤٧).

وازاء هذا الموقف المتناقض من الأستاذ شاكر لا نملك إلا أن نقول ما قاله الشاعر العربي القديم :

لأنه عن فعل وتلقى مثله

عار عليك اذا فعلت عظيم (نمير)

أن أفة العلم الهوى وأفة الدين التعصب وقد انبفع الأستاذ شاكر بفعل الهوى إلى هذا الجموع والشطط فقول شاكر أن اليهودية والمسيحية هما «ملة واحدة في الكفر» يعني أنه حكم بكفر اليهود والمسيحيين، وبهذا يكون الأستاذ شاكر قد حاز قصب السبق في إصدار هذا الحكم.. وحسب علمي فإن تاريخ الفكر المصري الحديث لا يعرف مفكرا أو كاتباً من ذوى الشأن قد قال بمثل ما يقوله شاكر، رغم تقديره لتاريخ مصر الوطنى منذ الفتح العربى وتجربة الوحدة الوطنية بين المسيحيين والمسلمين التى حفظت هذا البلد وصدت عنه كثيرا من موجات الغزو والاستعمار.

ومهما كانت النتائج المدمرة لهذا الفكر.. فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : هل يعترف الاسلام باليهودية وبالمسيحية كديان سماوية ام لا ؟

من المعروف أن الاسلام يعترف بالمسيحية واليهودية ويأيدان أخرى كالصابئة والقرآن الكريم يقرر هذا المعنى فى آيتين متشابهتين :

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا، فلهم أجرهم عند ربهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (سورة البقرة ٦٢).

«إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا. فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.» (سورة المائدة ٦٩)

ويفسر الأستاذ محمد سعيد العشماوى هذه الآيات ضمن بحث رائع بعنوان «الاسلام والاديان الاخرى» (مجلة «الازمنة» نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٨) بقوله :



«فالذين آمنوا هم أمة محمد الذين كانوا يسمون في القرآن المؤمنين ويخاطبون بـ : «يا أيها الذين آمنوا» والذين يطلق عليهم، بعد القرآن، لفظ المسلمين. والذين هادوا هم أتباع موسى من اليهود. والنصارى - نسبة إلى بلدة الناصرة التي بدأ فيها المسيح رسالته هم المسيحيون (نسبة إل المسيح) على اختلاف نحلهم ومذاهبهم. والصابئون قوم كانوا يتوسلون بالنجوم لعبادة الله. وكل من كان من هؤلاء أو من غيرهم، فالبيان ليس على وجه الحصر أو التحديد بل على وجه التمثيل والتشبيه : كل الذين آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا فلهم أجرهم عند ربهم، ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون.

«فالقاعدة الأساسية التي قررها القرآن، ويكررها مرتين، أن كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فأجره عند الله، ولاخوف عليه ولا حزن» ص ١٦.

هذا عن موقف القرآن من الأديان الأخرى. وفي السيرة النبوية ذاتها فالرسول (ص) عندما وقع أول معاهدة مع «الأخرين»، من قبائل العرب الأخرى واليهود، نصت المعاهدة التي تعد أول دستور للدولة في الإسلام، على «أن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم» من هذا يتبين أن كلمة دين تطلق على اليهودية كما تطلق على الإسلام وهذا يؤكد أن (١١٥) اليهودية دين سماوي وليست ملة في الكفر كما زعم شاكر. وهو أمر مؤكد في آيات أخرى من القرآن الكريم (١١٦).

وسوف أضيف هنا آية أخرى واضحة في معناها وفي معناها «وأن قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة» (آل عمران ٥٥) فوعد الله هنا كما هو واضح من الآية الكريمة، وعد مطلق بلا قيد أو شرط لكل من اتبع المسيح أو سار على هدى رسالته أو قال اني مسيحي وهو وعد مطلق لا

---

(١١٥) فهمي هويدي «مواظرون لآتين ص ١٠٥».

(١١٦) قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والاسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون».

ينقض إلى يوم القيامة. فهل هناك حجة بعد هذا الوضوح القرآني تسول لأى مكابر أن يتهم المسيحيين بالكفر؟

ثم ان القرآن يؤكد اعترافه بهذه الاديان بدعوة صريحة للتعايش مع اصحابها : (قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا تتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فان تولوا فقلوا اشهدوا بأن مسلمون) (آل عمران ٦٤).

لابأس أن يتحاور أهل الاديان جميعا من أجل مزيد من الفهم المشترك والتقارب أما أن يعمل فريق منهم على نفى الآخرين واستبعادهم بدعوة امتلاك الحقيقة الكاملة<sup>(١١٧)</sup> والمعرفة الكاملة فهذا تطرف لا يفيد أحداً وإنما يؤدي إلى بذر بذور العداءة وإيقاع الفرقة بين الانسان وأخيه الانسان، وفي مصرنا العزيزة الغالية السمحة يعتبر هذا التطرف خروجاً على الجماعة الوطنية التى قامت حياتها منذ أربعة عشر قرناً على الأخوة الانسانية والوطنية فى أن واحد.

---

(١١٧) قد يشتم البعض قول الأستاذ شاكور «على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى» على أنه تبديل للنصوص وتحريفها والرد على هؤلاء أسوق رأي ابن خلدون حيث يقول فى مسألة الاعتماد على التوراة: «أما ما يقال من أن علماءهم بدلوا مواضع من التوراة بحسب أغراضهم في ديانتهم، فقد قال ابن عباس، على ما نقل عن البخاري في صحيحه» أن ذلك بعيد... وقال: معاذ الله أن تعد أمة من الأمم إلى كتابها للنزل على نبيها فتبدله، أو ما في معناه. قال: وإنما بدلوه وحرفوه بالتأويل. ويشهد لذلك قوله تعالى: «وعدتهم التوراة فيها حكم الله». (للأنفة: ٤٢) وأو بدلوا من التوراة الفاظها لم تكن التوراة لتي فيها حكم الله. وما وقع في القرآن الكريم من نسبة للتحريف والتبديل فيها اليهم، فإنما المعنى به التأويل». (ج٢ ص. ١٠-١١) عن كتاب: «تاريخ العالم» تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٤٧٠.

## **الإيديولوجيا وصراع القوميات**

---

- ١- أقمعة الناصرية .. والوعى الغائب.
- ٢- الصراع بين القومية المصرية والقومية العربية.
- ٣- الأيراني الغامض فى مصر.
- ٤- فقه اللغة : الكتاب والقضية.



## ١ - اقنعة الناصرية .. والوعى الغائب :

بعد حوالى عام من رحيل عبد الناصر، نشر توفيق الحكيم كتابه «عودة الوعى» ينتقد فيه عبد الناصر وحكمه. وكان الكتاب بمثابة الشرارة الاولى التى اشعلت المعركة فقد أخذ خصوم عبد الناصر ينضمون إلى موقف الحكيم، ويشيدون بشجاعته.. وبدأت ردود الفعل تتوالى من جانب الناصريين واليساريين تناقش الحكيم وترد عليه.

وكان أهم طرفين فى النزاع الفكرى هما الحكيم بكتابه «عودة الوعى» ومحمد عوية بكتابه «الوعى المفقود» كما تصدى للحكيم أيضا عديد من الكتاب مثل حسنين كروم - كتابه - «عبد الناصر المفترى عليه» ومحمود مراد بكتابه «الحكيم ووعيه العائد» بالإضافة إلى عشرات المقالات لمصطفى بهجت بدوى وكامل زهيرى ولطفى الخولى والدكتور فؤاد زكريا وأبو سيف يوسف وأحمد عباس صالح وحسين عبد الرازق الخ..

كان النقاش فى اغلبه سجالا بين الدفاع والهجوم.. وانتقل هذا الموقف إلى الجماهير فى مصر وخارج مصر. وسافر لويس عوض لا مريكا حيث قضى عام ١٩٧٤/٧٥ استاذا زائرا بجامعة كاليفورنيا والتقى بعشرات من المصريين الذين كانوا يريدون ما تقوله الصحف الامريكيه من أن عبد الناصر قد خرب مصر بالقطاع العام وبالتبعية للسوفييت حتى السد العالى كانوا يجدون فيه شيئا دميما يجب نقضه.

وحين كان يسألهم اذا كان قد أصاب أحدا منهم ضرر مباشر من حكم عبد الناصر فلا يجد شيئا. وأقرّعه هذا الموقف الغريب منهم.

«كانت وجوههم مصرية وقلوبهم غير مصرية.. فأخذ يبحث عن تفسير ولم يلبث أن عرفه «ففى يوم منحهم الجنسية الامريكية كان

عليهم ان يقسموا يمين الولاء للولايات المتحدة الامريكية» (ص ٦)  
وكان عزاءه ان هذا النفر يمثل قلة لكن الاغلبية كانت من المشكفين  
العقلاء..

وفى هذا الخضم الثائر جاء حوار «بصراحة عن عبد الناصر» الذى  
اجراه الصحفي اللبناني فؤاد مطر مع الاستاذ محمد حسنين هيكل فوجده  
لويس عوض مجرد تفسيرات وتبريرات للناصرية دعوة ومواقف فأخذ ينتقده  
قائلا :

«وهذا نمط من الفكر والشعور ماثور عن المصريين والعرب فى  
تاريخهم القريب أن يلقوا بالمسئولية عن كل ما يحل بهم من كوارث  
على الغير وكأنهم مجردون من الارادة ومن القدرة على الاختيار، وهو  
ليس الا امتدادا للقدرية الدينية التى تعلق كل شئ على ارادة الله أو  
على عبث الشيطان، وتجعلنا نهرب من مواجهة النفس ومحاكمة  
النفس شأن الرجال الراشدين».. (ص ١٧٥).

وخرج من هذا بأن «المصريين لن يبلغوا النضج السياسى حتى يكفوا عن  
اقامة الانكار فى مدح الناصرية وعن اقامة الزارات فى هجاء الناصرية،  
وحتى ينظروا إلى فترة ١٩٥٢ - ١٩٧٠ نظرة موضوعية تعطى للرجل ماله  
وما عليه «فالتاريخ لا يكتب بوحى الشهوات والاحقاد» ثم اشار إلى مواقف  
الانتهازيين والنفعيين بقوله :

«واكثر من يحاسبون عبد الناصر اليوم لا يحق لهم أن يحاسبوه  
لأنهم كانوا أدوات له فى كثير مما ارتكب من اخطاء.. وهم بهذا  
لايركون انهم يهدرون كفاح أمة فى سبيل الحرية والحياة، وأن كان  
قد خاب المسعى فهو ليس وحده المسئول، وإنما هم الذين وطدوا له  
فيما أخطأ وعوقوا سبيله كلما أصاب».

ولم يكن لويس عوض يقصد بذلك ان يكف الناس عن فتح دفاتر ذلك  
الماضى القريب أو التغاطى عن رؤية الاخطاء فهذا موقف ضار أيضا، ورأى  
انه من الموضوعية ان يقدم هذه الملاحظات.

فقد كان من أخطاء ثورة ١٩٥٢ أنها اشتغلت بتصحيح مقومات ثورة ١٩١٩ أكثر من انشغالها ببناء مقومات ثورة ١٩٥٢ نفسها، حتى طمست الفوارق فى عقول أجيالها بين سعد زغلول ومصطفى النحاس من جهة وبين محمد محمود واسماعيل صدقى من جهة أخرى.

كان لعجز الثورة عن إنهاء حالة الحرب الأهلية غير المعلنة بين طبقات المجتمع المصرى من العوامل التى أدت بنا إلى كارثة ١٩٦٧.

كان عجز الثورة عن تحديد ماهيتها الاجتماعية والقومية وعن اكتشاف مبادئها وتثبيتها هو الذى جعلها تدخل فى مصالحات وفى تناقضات متغيرة أضرت بمسارها.

وهذه أخطاء يجمع عليها معظم الانتصار والخصوم من جيل الثورة، لكن هذا لا يعطى أحدا منهم حق التاريخ لهذه التجربة، وذلك لعدة أسباب، منها انه ليس بين معاصرى عبد الناصر من يصلح لكتابة «تاريخ عبد الناصر وعهده» وببساطة لانهم «معاصرون» فهم بدرجات متفاوتة اطراف فى فترة حكمه وفى نظامه، لهم رأى مسبق فيما فعله وفيما كان يمثله وما على هؤلاء إلا ان يكتبوا قصتهم مع الثورة، أى يسجلوا «شهادات الأحياء» وهذا ليس تاريخا ولكنه المادة الخام للتاريخ.

ان قرب المعاصرين من الأحداث، يجعلهم يرون التفاصيل أكثر مما يرون الصورة العامة فتتجسم الجزيئات امامهم فيفقدون عن رؤية الكليات. وثالث هذه الأسباب ان وثائق عصره التاريخية ليست متاحة للباحثين.

وقد أصدر مجلس الشعب للأسف فى يوليو ١٩٧٥ قانونا وأجب الصدور ولكنه غير مدروس دراسة كافية يحرم نشر وثائق السياسة العليا والأمن القومى أو نشر فحواها قبل انقضاء خمسين سنة الا باذن من مجلس الوزراء.

وهو بمثابة حظر كامل على وثائق التاريخ الحقيقية ومنع المؤرخين والباحثين من دراستها لمعرفة الخطأ من الصواب فيها. ورأى أنه بمثابة وضع وصاية بيروقراطية على عقول الأمة المصرية.

وهنا يقول لويس عوض:

«وكان حريا بالاستاذ توفيق الحكيم أن يتنبه الى خطورة مثل هذا القانون الذى صدر على وجه العجلة فى زمن سيادة القانون، على الأقل لأن هذا القانون ينبهنا منذ الآن أن سيادة القانون وحدها لا تكفى إلا إذا كانت القوانين نفسها مدروسة ومقنعة وخادمة للمصالح العام. فإن لم تكن كذلك كانت كتلك الاجراءات الاستثنائية المرتجلة الكثيرة، التى كانت تصدر فى عهد عبد الناصر والتى أقرت توفيق الحكيم حتى كتب عنها كتابه «عودة الوعى».

ثم يقول أن كل معاصرى عبد الناصر مسئولون معه عن امجاده، وعن اخطائه جميعا. مسئولون كل بحسب موقعه وعلمه. وكلما ارتفع موقع الإنسان ازدادت مسئوليته لانه أقدر من غيره على أن يقول : «لا» فى وجه الظلم والظغيان وسوء التقدير.

هذا عن مسئولية الموقع، أما مسئولية العلم فهى أيضا موزعة بدرجات متفاوتة، فليس من لا يعلم مثل من يعلم.

ثم يضيف قائلا :

«نعم لقد كان هناك «بعض» الناس يستكبرون ويستنفرون «بعض» الأحيان كلما سمعوا باهدار حقوق الانسان أو يارتكاب جسيم الأخطاء، أما الاغلبية الكافية فقد كانت دائما بين ساكنة راضية ومصطفة لنفس هذه الأخطاء الناصرية التى تندد بها اليوم. وسواء سكنت المرء أو رضى أو صفق مقابل خمسين قرشا أو بالافتناع أو من فرط الهلع فالنتيجة واحدة مهما اختلفت الدوافع، فاختلف الدوافع يحدد درجات المسئولية ولكنه لا يغير النتيجة. وأنا شخصا أعتقد - وقد اكون مخطئا - من ملاحظاتي لحركة الرأى العام المصرى أن القبول الكافى أحيانا والقبول الساحق أحيانا أخرى كان السمة السائدة فى الرأى العام المصرى لكثير مما اتخذه عبد الناصر من قرارات صائبة أو خاطئة بعد انتصاره فى معركة تأميم قناة السويس



عام ١٩٥٦، ذلك الانتصار الذي برز به بطلا قوميا ليس فقط عند الشارع المصري، ولكن في العالم العربي والعالم الثالث كله» (ص ٢٦).  
ويمضي لويس عوض قائلا :

«اما قبل ذلك فحديثه هو حديث أزمة مارس ١٩٥٤ التي تحدد فيها لجيل الثورة نظام الحكم في مصر. فمن استطاع ان يحدد مدى «القبول العام» لعبد الناصر قبل ان يظهر «نظامه» في ١٩٥٦ استطاع ان يبت في شرعية ثورة ١٩٥٢. وفي رأى المتواضع ان عبد الناصر وثورة ١٩٥٢ جملة ظلت «في الميزان» حتى انتصارها في تأميم القناة تؤيدها الجماهير لاقامة النظام الجمهورى ولقوانين الإصلاح الزراعى ولاندفاعها نحو التمصير والتصنيع وبناء جيش وطنى، وتعارضها الجماهير لنزوعها للحكم المطلق ولانفصال السودان ولارتباطها بالدفاع المشترك في اتفاقية الجلاء».

وهذه صورة صادقة وصحيحة لحال مصر وشعبها فى سنوات الثورة الاولى واويس عوض يشير إلى كل ظلال الصورة من واقع عاصره وعانى من نتائجها<sup>(١٨)</sup>.. وبناء عليه لم يقبل اعداء الحكيم او غيره.. ومن ثم راح يؤكد على مسئولية الجميع.. ويحدد بدرجة اكبر فيتساءل : ما مدى مسئولية الكتاب والفنانين، من ادباء وصحفيين واساتذة فى الجامعات وشعراء ومغنين وملحنين ومصورين ممثلين - عما كان لعهد عبد الناصر من سمات رائعة وسمات بشعة؟

ويجيب د. عوض بان مسئوليتهم فى ذلك اكبر من مسئولية غيرهم من المواطنين جميعا. ومع الكتاب والفنانين تدخل طائفة المعلمين والوعاظ الدينين وكل من اتخذ الكلمة أداة للتعبير عما فى نفسه أو لتغيير آراء الناس.  
هناك طبعاً حد أدنى من المسئولية يشترك فيه جميع البشر حيث لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وحيث معصية الخالق واضحة للمعنى للكافة من بنى الانسان. والمسئولية معناها حق الاختيار.

---

(١٨) استقلال لويس عوض من جريدة الجمهورية في أزمة مارس ٥٤ احتجاجا على استعمال العنف.

وهنا يجد لويس عوض ان البحث في مبدأ المسئولية ينتهى به إلى طرح هذه الاسئلة التى لم يطرحها توفيق الحكيم عن عهد عبد الناصر وهى :

هل فقد المصريون حقا حرية الاختيار خلال ثمانية عشر عاما من الثورة، أو على الأصح من ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى ١٥ مايو ١٩٧١؟ فان كانوا فقدوها، فمتى فقدوها؟ وكيف حدث ذلك؟ ومن كان المسبب أو المتسببون فى ذلك؟ هل كان كل المواطنين متساوين فى انعدام حرية الاختيار؟ وهل كان الشعب أسير عبد الناصر أو طبقة من طبقاته أم كان عبد الناصر أسير الشعب أو طبقة من طبقاته؟ أم ترى هل كان عبد الناصر والشعب المصرى أسرى قوى عالية أعتى من قدراتهما جعلت سعيهما لتحرير الإرادة وممارسة حرية الاختيار كسعى سيزيف دائر فى دائرة مفرغة؟

كان يجب على الحكيم ان يطرح كل هذه الاسئلة وأن يجيب عليها بأمانة وهذوء. لكنه أخذ الطريق السهل وهو التسليم بأننا كنا مجردين من الإرادة وحرية الاختيار، وأننا فقدنا الإرادة وفقدنا حرية الاختيار لأننا فقدنا الوعي.

وعلى ذلك يعقب لويس عوض ساخرأ من موقف الحكيم :

«واننا فقدنا الوعي لأن ساحراً فذاً نومنا ونوم أحكم حكماننا تنويما مغناطيسيا وسار بنا فى مسارات لاترض بها الأرض ولا السماء ونحن لم نسترد وعينا الأبعد ان مات الساحر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ ثم خرج من المسرح آخر أعوانه فى ١٥ مايو ١٩٧١، وكاننا الرئيس السادات لم يكن واحداً من أعوانه، وكان ما هو موجود الآن مقطوع الوشائح من جميع الوجوه بما قد كان».

لقد كشف لويس عوض بهذه السخرية الرقيقة عن جوانب الجبن والنفاق فى موقف الحكيم... ومنه ينطلق لتأكيد أهم مبادئه الشرف فى عملية النقد وهو أن «واجب الكاتب، ألا ينتظر حتى يموت صاحب الدولة لكى يحاسبه حساب الملكين، وإنما على الكاتب، قبل أى مواطن آخر، ان يحاسب ولى الأمر أثناء حياته وهو ولى الأمر ماستطاع إلى ذلك سييلا، حتى يصبح للحساب نقاشا يمكن ان تنصلح به الأمور، فليس لحساب الموتى جدوى غير حكم التاريخ، أما مناقشة الاحياء فهى

وحدها التي تصحح الحاضر أولاً بأول. فمن له اعتراض على شيء مما يجري في عهد الرئيس السادات فليتقدم، والا فليصمت صمتاً طويلاً لانه بسكوته يصيح شريكاً في المسئولية». (ص ٢٢).

لم يكن لويس عوض ناصرياً. وخشية ان يظن أحد ذلك من نقده للحكيم نراه يبادر بنفي ذلك ويؤكد انه شخصياً كان أكثر اعتراضاً على فلسفة الناصرية ومنهجها من توفيق الحكيم نفسه (ص ٢٥).

وهذا ما سنعرفه من تحليل لويس عوض لكتاب توفيق الحكيم ومناقشته له حيث نتكشف لنا المبادئ الفكرية التي تحكم كلاً من الكاتبين.

فاعتراضات توفيق الحكيم، في جوهرها مؤسسة على ان ثورة ١٩٥٢ انتهت بنظام ديكتاتوري يقوم على الحكم المطلق : «كذلك الحال في ثورة ١٩٥٢ فقد أدت مهمتها باعلاء زعيمها رئيساً للجمهورية واستقرار هذا النظام الذي جعل رئاسة الجمهورية رئاسة مطلقة... هذا النظام الديكتاتوري في جوهره وحقيقته هو الذي هزته الهزيمة هذا وصفه الرئيس بأنه شرخ...»

ويتحفظ لويس عوض على تعريف توفيق الحكيم للثورات بأنها «تنتهي عادة بمجرد تحويلها إلى نظام حكم رسمي». وهو يعيد الأمثلة على ذلك بقوله ان الثورة الفرنسية انتهت وأدت مهمتها بتحول فرنسا إلى نظام حكم امبراطوري في عهد نابليون والثورة الروسية أدت مهمتها بعد ان تسلم لينين السلطة واستقر نظام حكمه.. بل ان الثورة الاسلامية كانت قد أدت مهمتها باستقرار معاوية في الحكم وتحويلها في عهد الأمويين إلى نظام ملكي وراثي».

فتوفيق الحكيم انن، في رأى لويس عوض، يفرق بين «الثورة» و«النظام» الذي تتمخض عنه هذه الثورة. ثم طبق هذه القاعدة على ثورة ١٩١٩، فقال انها «أدت مهمتها باستقرار نوع من الحكم الملكي البرلماني وتعيين زعيمها سعد زغلول رئيساً للوزراء».

ويكشف لويس عوض عن خطأ هذا الفهم بقوله ان «النظام الملكي البرلماني، أو ما يسمى عادة بـ «الملكية المقيدة» أو «الملكية الدستورية» أطيع به

بتواطؤ العرش والانجليز في نفس السنة التي ولد فيها هذا النظام (١٩٢٤) باقامة ديكتاتورية احمد زيور باشا (١٩٢٤ - ١٩٢٥) ثم ديكتاتورية محمد محمود باشا (١٩٢٧ - ١٩٢٩) ثم ديكتاتورية صدقي وعبد الفتاح يحيي باشا، ثم يشير إلى الفترات التي حكم فيها الوفد ليستخلص من ذلك ان مصر لم تحكمها وزارات دستورية تمثل الاغلبية الشعبية بين ١٩٢٩ حتى ١٩٥٢ (نحو ثلاثين سنة) الا فترة خمس سنوات.

وكان يمكن - في رأى لويس عوض، ان يكون الحكيم على صواب، لو ان سعد زغلول وخليفته مصطفى النحاس زعيما الاغلبية الشعبية التي لا لبس فيها، تركا ليحكم مصر بموجب دستور ١٩٢٣، حتى تنفض من حولهما الاغلبية الشعبية بأصوات الجماهير نتيجة لاختلافهما كما حكم نابليون فرنسا نتيجة للثورة الفرنسية، وكما حكم لينين وستالين روسيا نتيجة للثورة البلشفية، أما حل كل برلمان وفدى الاغلبية بمرسوم ملكي واقامة الديكتاتورية تلو الديكتاتورية فلم يكن يدل على استقرار نوع من «الحكم الملكي البرلماني» الذي اسفرت عنه ثورة ١٩١٩. ومع ذلك فلا نابليون ولا لينين ولا ستالين كانت لهم أغلبية سعد زغلول الشعبية قبل استيلائهم على الحكم. وهم لم يصلوا إلى الحكم بأصوات الجماهير» (ص ٣٩).

ويفرق لويس عوض بين الثورتين قائلا :

«لقد كانت مأساة ثورة ١٩١٩ انها تملك الحق ولا تملك القوة لتحقيق الاستقلال الوطني والحكم الديمقراطي، لانها كانت ثورة مدنية.

ولانها كانت ثورة تحارب في جبهتين : تحارب الانجليز وتحارب العرش وطبقته الارستقراطية أما ثورة ١٩٥٢ فقد كانت ثورة قوية عرفت طريقها منذ البداية وطاحت بالملكية والاقطاع منذ البداية فنجحت في ارساء نظامها، ولكن مأساتها انها استمرت في استخدام القوة القاهرة بعد أن حققت هدفها الاساسيين وهما تصفية الملكية والاقطاع وتصفية الاحتلال الاجنبى، لأن النظام الذي تمخضت عنه ثورة ١٩٥٢ أو جاءت لتحقيقه كان لا يمكن تحقيقه إلا بالقوة القاهرة، إلا وهو نظام التحالف الطبقي».

وإذا كان من الطبيعي أن يكون لكل ثورة زعيم يقودها فتؤول إليه مقاليد الأمور، فمن الطبيعي أن تتجسد في هذا القائد أرادة هذه الثورة أو هذا التيار الغالب وتتحول إلى «نظام».

ومن تشخيص توفيق الحكيم لثورة ١٩١٩ يستتج لويس عوض أنه يؤيد هذه الثورة بينما يعارض النظام الذي تمخضت عنه وهو نظام الملكية المقيدة أو الملكية الدستورية.

فهو مع اعترافه بأن جماهير الشعب المصري التفت حول سعد زغول معبراً عن آمانيها وقائداً لحركتها، كان يرى أن سعد لاصفة له في مفاوضة الانجليز في استقلال مصر.

«وطلبت بريطانيا أن يكون المفاوض المصري ذا صفة رسمية مثل رئيس الحكومة المصرية، لأن الطرف البريطاني سيكون هو أيضاً ذا صفة رسمية ولكن سعد زغول أصر على أن يكون هو المفاوض باعتباره «زعيم الأمة». وفي رأى توفيق الحكيم أن سعد قد أخطأ وكان ينبغي عليه «أن يترك عدلى يكن يذهب ويفاوض ويأتى بنتيجة مفاوضته ويعرضها على الأمة بزعامة سعد زغول، وله عندئذ أن يرفض أو يقبل».

ويكشف لويس عوض عن التناقض في موقف الحكيم بهذا السؤال : اذا لم تكن لسعد زغول صفة رسمية تؤهله لمفاوضة الانجليز باسم المصريين لانه مجرد زعيم شعبى، فماذا كانت صفته في مطالبة رئيس الوزراء أن يعرض عليه نتيجة مفاوضاته مع الانجليز؟ ولاسيما وأن مصر لم يكن فيها يؤمنذ دستور ولا برلمان يقوده سعد زغول، وإنما كل ما كان فيها حكومة عينها الملك وشعب يقوده من الشارع سعد زغول؟

ويستدل د. عوض من ذلك على أن توفيق الحكيم كان مؤمناً بثورة ١٩١٩ في وجهها الاستقلالى، أى في حركتها ضد الانجليز، ولكنه لم يكن مؤمناً بها فى - وجهها الدستورى أى في حركتها لنقل السلطة من يد الارستقراطية إلى يد الطبقات الشعبية : وهو موقف الارستقراطية الفكرية التى تعشق الحرية ولكن تخاف عاطفة الجماهير.

ويرى ان هذا على وجه التقريب كان موقف الحكيم من ثورة ١٩٥٢، كان توفيق الحكيم متعاطفا مع ثورة ١٩٥٢ على الاقل حتى خرج منها نظام عبد الناصر في ١٩٥٦. فواضح من «عودة الوعي» انه كان متحمسا لكافة المصريين لقانون الاصلاح الزراعى في ١٩٥٢، متحمسا لالغاء الملكية في ١٩٥٣، راضيا في تحفظ على اتفاقية الجلاء ١٩٥٤، متحمسا بل كان «اول المتحمسين» لتأميم القناة رغم ما اكتنفه من مخاطر، ولكن ساءه ان تحول ابواق الثورة همزيمتنا في ١٩٥٦ إلى انتصار وتخدع الشعب بالاكاذيب.

ويتسائل لويس عوض.. متى بدأت خيبة أمل توفيق الحكيم في عبد الناصر؟ ثم يكشف من كلام الحكيم نفسه انه ظل حتى شتاء ١٩٦٠ - ١٩٦١ يرسل برقيات التأييد لعبد الناصر، حتى انعقاد اللجنة التحضيرية للمؤتمر الوطنى للقوى الشعبية الذى عرض عليه الميثاق فى ١٩٦٢، كان توفيق الحكيم يرى فى عبد الناصر نموذجا للحاكم الديمقراطى المبرأ من الدكتاتورية. فلم يتمالك نفسه بعد وارسل لعبد الناصر برقية يقول فيها - انه رأى «صورة جديدة لمصر تتشكل أمامى» (١١٩).

فلما اجتمع المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية لمناقشة الميثاق فى مايو ١٩٦٢ فوجئ الحكيم بتطور جديد : «واذا المناقشات فيه قد اختفت، واذا الاعضاء الذين كانوا يناقشون فى الديمقراطية المطلوبة لزموا الصمت المطبق لافى المؤتمر وحده ولكن فى الحياة العامة... والزعيم بقامته الفارعة قائم على منصة عالية يتكلم وحده الساعات الطوال، لايقاطعه غير صياح هستيرى : ناصر، ناصر، ناصر.. فقد أصبحت الحناجر هى العقول».

لكن لويس عوض يرجع «ان توفيق الحكيم كان يشتهيه منذ البداية فى هذه الملامح الهتلرية فى عبد الناصر منذ صدور «فلسفة الثورة» فى ١٩٥٤ الذى كانت توزعه سفارات اسرائيل كما يقول لتثبت للعالم «ان زعيما من طراز هتلر قد ظهر فى العالم العربى» ولكن ذلك لم يؤدق توفيق الحكيم كثيرا. كما

---

(١١٩) يذكر لويس عوض أن للمؤتمر جليل عبد الناصر في ميثاقه مركزا هجومه على ثورات مساواة المرأة بالرجل وعلى الاشتراكية وعلمانية «الميثاق» وخروجه على الدعوة وكأنه زعيم الاقلية في البلاد، ولولا ثقته في ان الحكيم كان مثل طه حسين في طليعة الفكر العلماني لظن انه كان في صف للرجعية. (ص٥١).

لم يؤرقه شيئا من ملامح العنف الثورى التى ظهرت فى السنوات الاولى للثورة منذ اعدام خميس والبقرى إلى حل الاحزاب والغاء دستور ١٩٢٣، وانشاء محكمة الثورة ومحكمة الشعب حتى المواجهة الكبرى فى أزمة مارس ١٩٥٤.

ويبرر لويس عوض موقف الحكيم بأنه مثل كثير من المصريين، قد قبل هذا العنف الثورى وتعايش مع اعتقال الاجساد والعقول ومع قطع الارزاق انتظارا لان تؤتى الثورة اكلها ويخرج منها نظام ينفع البلاد. وقد حاول الحكيم تفسير هذه الظاهرة فقال انه كان مع ثورة ١٩١٩ بعقله ولكنه كان مع ثورة ١٩٥٢ بقلبه فالحب أعمى وهذا يفسر غيبة الوعى عنده عشر سنوات كاملة من ١٩٥٢ إلى ١٩٦٢، وهو تاريخ عودة الوعى إليه.

لكن لويس عوض يؤكد ان أوتوقراطية عبد الناصر أو دكتاتوريته هذه التى يشكو منها الحكيم، اذن لم تكن شيئا جديدا ظهر منذ اعلان الميثاق عام ١٩٦٢، وانما كانت شيئا ملازما له ولنظامه على الأقل منذ أزمة مارس ١٩٥٤. بل ان توفيق الحكيم نفسه يعلم ان هذه الاوتوقراطية أو الحكم المطلق وحسم الاشياء دون حوار كانت ذاتها مثار اعجابه وانبهاره فى أيام الثورة الاولى. حين صدرت القرارات التالية :

١ - طرد الملك.

٢ - الغاء دستور ١٩٢٣.

٣ - حل الاحزاب ومحكمة زعمائها.

٤ - الغاء الملكية واعلان الجمهورية.

٥ - الغاء الطربوش واللقاب.

٦ - تحديد الملكية الزراعية.

٧ - مشروع السد العالى.

٨ - تأميم قناة السويس.

ثم يختتم لويس عوض تحليله لهذه النقطة قائلا :

إذا كانت مكاسب الثورة هذه قد نالت في زمنها من توفيق الحكيم تأييداً ايجابياً، فنحن نعرف من كتاباته انه لم يعترض بكلمة مكتوبة على قرارات أخرى لا تقل اوتوقراطية وربما تجاوزتها خطورة وفي مقمعتها :

١ - قرار الوحدة مع سوريا ومحو اسم مصر التي يعشقها توفيق الحكيم في كيان افتراضى اسمه «الجمهورية العربية المتحدة».

٢ - قرار تأميم البنوك والشركات وإنشاء القطاع العام هذا الذي يسمى تجاوزاً بـ «الاشتراكية».

٣ - قرار تأميم الصحافة وتمليكها في مايو ١٩٦٠ للاتحاد القومي وثانيا للاتحاد الاشتراكي.

٤ - قرار حرب اليمن.

٥ - قرار اغلاق مضيق تيران الذي ترتبت عليه كارثة ١٩٦٧.

٦ - قرار حمل السلاح الشيوعي للخروج من هاوية الهزيمة بل ومنذ ١٩٥٥.

كذلك يرجح لويس عوض أن سكوت توفيق الحكيم لم يكن علامة من علامات الرضا وربما كان نتيجة الخوف من القهر.

وينتهي لويس عوض من تحليله لموقف الحكيم إلى نتيجة مؤداها هو انه لم يكن هناك «وعى مفقود» كما يقول الحكيم طوال عهد الثورة، وانما كان هناك وعى كامل بكل ما كان يجرى، وموافقة بالقهر أو بالايمان على كل ما كان يجرى. فإذا كانت هناك آمال خائبة في عهد الناصر ونظامه فالآمال لم تخب لفقدان الوعي، ولكن للحسابات الخاطئة التي تكثر عادة وتتعاظم في حياة الامم في عهود الحكم المطلق وفي عهود الحرية الفاسدة (كما حدث لفرنسا الديمقراطية أيام مواجهتها المانيا النازية). فإذا اجتمع الحكم المطلق والفساد في صعيد واحد، وما اكثر ما يجتمعان، كانت الخيبة أشد وإنكى». (ص٥٥)



## رجل الاقدار.. والعقد الغامض..

وعن سر تسمية كتابه «أقنعة الناصرية السبعة» يجيب لويس عوض على هذا قائلاً انه يناقش توفيق الحكيم رجل المسرح وصانع الاقنعة الذي يفترض، مثل شكسبير ان «العالم كله مسرح وما نحن فيه الا ممثلون». كذلك في «فلسفة الثورة لعبد الناصر اشارة الى مسرحية بيراند يملو «ست شخصيات تبحث عن مؤلف» التي يسميها عبد الناصر خطأ «ست شخصيات تبحث عن ممثلين».

ويقول فيها: «وأن ظروف التاريخ مليئة بالابطال الذين صنعوا لانفسهم ادواراً مجيدة بها في ظروف حاسمة على مسرحه. وان ظروف التاريخ ايضا مليئة بالوار البطولة المجيدة التي لم تجد بعد الابطال الذين يقومون بها على مسرحه. ولست ادرى لماذا يخيل الى دائما ان بهذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائماً يبحث عن البطل الذي يقوم به، ثم لست ادرى لماذا يخيل الى ان هذا الدور الذي ارقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان حولنا قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا يشير اليها ان تتحرك وان تنهض بالدور وترتدى ملابسها فان احداً غيرنا لا يستطيع القيام به. وابادر هنا فاقول ان الدور ليس دور زعامة وانما هو دور تفاعل وتجاوب مع كل هذه العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة في اتجاه من الاتجاهات المحيطة بنا. الخ ...»

ويفسر لويس عوض هذا الكلام بأن «تواضع عبد الناصر في هذه المرحلة ابنى عليه ان يعلن انه سيؤلف للمنطقة العربية والمنطقة الافريقية ادوار بطولاتها، كما فعل رمسيس الثاني أو الاسكندر أو يوليوس قيصر أو شرلمان أو صلاح الدين أو نابليون بيلانهم في الغرب والشرق واكتفى بأن يقول ان الدور جاهز ومكتوب وقد أضناه البحث عن ممثل يؤديه فلم يجد الا مصر عبد الناصر تؤديه فليكن. ومع ذلك فطرح الامر على هذا النحو يوحى بأن عبد الناصر كان ينظر الى نفسه على انه رجل الاقدار» كما كان برنارد شو يسمى نابليون بونابرت نفسه وبالمثل فهو يوحى أن عبد الناصر كان ينظر

الى مصر والمصريين عام ظهوره فى ١٩٥٢ على انها ارض الاقدار وعلى انهم أمة الاقدار.

وعند لويس عوض انه حيث يتكلم الناس عن القدر فلا مجال للكلام عن العقل أو عن ارادة الانسان أو عن الاختيار الحر، لأن القدر فى معناه الدينى غيب صارم «مكتوب» على المرء ولا فرار منه ولو انطبقت السماء على الأرض، وفى معناه العلمى حتم محتوم يحتم خروج النتائج من اسبابها ولا فرار منه لأن الأسباب قد أعدت المسرح لخروج النتائج منها بالقوة القاهرة فى طبيعة الأشياء..» (ص ٩٥٩)

قد ظهر الممثلون أخيرا فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وقد ظهر «البطل» أخيرا فى أزمة مارس ١٩٥٤، ويعد أن ازاح غريمه محمد نجيب القى جمال عبد الناصر مونولوجه الكبير فى كتابه الصغير «فلسفة الثورة».

وقد اسدل الستار بكارثة البطل فى ١٩٦٧ أو بموته ١٩٧٠ وانتهت «السيرة» بانهايار صاحبها فى ١٩٦٧ أو بانتهائه فى ١٩٧٠ وحين بدأ الناس يبحثون عن أسباب هذا الفشل العظيم ركزوا ابصارهم على البطل بعد وفاته كما كانوا يركزون عليه اثناء حياته.

ولكن لويس عوض يرفض هذا الموقف العاطفى ويدعو كل من يريد محاسبة عبد الناصر ونظامه أن يحاسبه على أساس مقياسين:

١ - سلامة المبادئ الستة (السبعة بإضافة الاتحاد القومى أو الاتحاد الاشتراكى) وغيرها من مواثيق الثورة كأساس للعقد الاجتماعى.

٢ - نجاح عبد الناصر ونظامه عمليا أو فشلها فى تطبيق هذه المبادئ النظرية.

ويقول بدأت الثورة فى ١٩٥٢ برفع شعار «الاتحاد، والنظام، والعمل» وقال لويس عوض وقتها هذه هى «واجبات الانسان» فإين هى «حقوق الإنسان» التى تعد الثورة بها المواطنين اذا قاموا بواجباتهم وجاء الرد فى المبادئ الستة المعلنه فى دستور ١٩٥٦ وفى المبادئ الثلاثة المعلنه فى الميثاق

عام ١٩٦٢ (حرية، اشتراكية، وحدة) فلنعد هذه المبادئ أساسا للعقد الاجتماعي الذي عاهدت الثورة عليه المصريين.

ولويس عوض يركز في كل كتاباته الفكرية على مسألة العقد الاجتماعي ويؤكد أن شرعية أى نظام تقوم على أساس عقد مبرم بين الحاكم والمحكوم ويدون هذا العقد الاجتماعي تسقط هذه الشرعية<sup>(١٢٠)</sup>.

ويرى أن هذه المبادئ الستة من أهم مفاتيحنا لفهم الفكر الناصري الاساسى على الأقل في السنوات العشر الاولى من الثورة بين ١٩٥٢ - ١٩٦٢.

وهي تدل بحسب ترتيب بنودها على ان ثورة ١٩٥٢ ظلت لعشر سنوات على الأقل ترى اعدادها قبل ان ترى غاياتها: فالقضاء على الاستعمار والقضاء على الاتطاع والقضاء على الاحتكار الراسمالي كان مقدما في مباديء الثورة الاساسية على بناء أسس المجتمع الجديد. فطالما ان العمل السياسى يركز على التحطيم وازالة الانقاض فهو فى مرحلة «الثورة» ولا يبدأ «النظام» الا باعلان أسس البناء. وبهذا المعنى يمكن ان يقال ان ثورة ١٩٥٢ لسبب من الاسباب، غالبا بسبب منشئها وعقليات الطبقة التي قامت بها أو عبرت عنها، كانت تعرف ما لا تريد ولا تعرف ما تريد، وكانت ترفض الخضوع لنظام واضح تنتهى به الثورة وتستقر الامور أو الارتباط بمثل هذا النظام. وهذا معنى قولهم ان ثورة عبد الناصر أو نظامه كان «برجماتيا» أى عمليا لا يرتبط بنظريات سياسية أو اجتماعية سابقة وإنما يحل المشاكل عمليا كلما ظهرت فى سياقها العملى ووفقا لظروفها.

ثم يقول د. عوض «ومن يتأمل المبادئ الستة ولنسجمها ميثاق ١٩٥٦، يجد انها فى واقع الامر ثلاثة مبادئ، لستة، وهى:

١ - اقامة جيش وطنى.

٢ - اقامة عدالة اجتماعية.

---

(١٢٠) كتب لويس عوض فى مارس ١٩٥٤ بضعة مقالات بطلب رجال الثورة بإبرام هذا العقد الاجتماعى وإعلان حقوق الإنسان للمصري، وقد ناقشنا هذه الامور فى فصل «المكاشفة والادب».

٣ - إقامة حياة ديمقراطية سليمة. وهذه المبادئ الثلاثة ذاتها لا تعنى شيئا محددًا باستثناء مبدأ بناء الجيش الوطنى القومى.

ثم يتسأل د. عوض عن معنى العدالة الاجتماعية، أى عدالة الاخسان والوازع الخلقى أم عدالة الحقوق الطبيعية؟ أى عدالة المنتج أم عدالة المستهلك؟ باختصار أى عدالة الرأسمالية أم عدالة الاشتراكية؟

ويتسأل بالمثل عن هذه الديمقراطية السليمة، ومن الذى يحدد ان كانت هذه الديمقراطية أو تلك سليمة أو غير سليمة؟ وينتهى من هذا كله إلى الاقرار بأن ثورة ١٩٥٢ لم تكن على أحد ولم تخذع أحدا منذ ان قامت لانها لم تعد أحداً بشىء ولم ترتبط بوعده محدد عن بناء المجتمع على خلاف كل ثورات العالم.

وتبعاً لهذا المنطق يرى لويس عوض انه من «الظلم لعبد الناصر ونظامه ان نقول انه وعد الناس ببناء اجتماعى أو اقتصادى أو سياسى ثم عجز عن تحقيقه، لانه باختصار لم يعد الا فى اعم عموميه وهو «مجتمع الكفاية والعدل».

لكنه يستترك ويقول «ولاشك ان ميثاق ١٩٦٢ رغم غموضه وعموميته اشد وضوحاً من مبادئ ١٩٥٦ الستة فى ضوء العدالة الاجتماعية وفى تعريف معناها، كما انه اشد منها وضوحاً فى الاقتراب من الاشتراكية بمعناها الغامض...».

وفى هذا يجد لويس عوض سر دفاع الشيوعيين المصريين والعرب عن عبد الناصر كرائد من رواد الاشتراكية، لانهم رأوا سواء بالخطأ أو بالصواب فى نظام القطاع العام وفى بعض التشريعات العمالية والتأمينات الاجتماعية وفى التعاون أو التقارب مع الاتحاد السوفيتى ملامح الاشتراكية.

ويقول ان هذا «أمر جد خطير ولا بد من بحثه بحثاً علمياً واقتصادياً لعرفة جوهر هذه الاشتراكية الناصرية، وهل كانت اشتراكية حقيقية أم كانت اشتراكية وطنية» (فاشية).

وذلك لأن عبد الناصر فى ظن لويس عوض سيدخل التاريخ باثنين من أهم منجزاته وهما:

- تصفية الشيوعية بعد تصفية الديمقراطية في مصر وإلى حد ما في العالم العربي.

فلقد تحول العقد الاجتماعي إلى عقد اذعان عن طريق التأميمات وإقامة رأسمالية الدولة.

هذه خلاصة رأى لويس عوض وتحليله لتجربة عبد الناصر ويبقى هناك بعض الملاحظات لاستكمال الصورة منها:

- ان القطاع العام بدأ منذ بداية الثورة في ١٩٥٢ واستمر على قدم وساق حتى بلغ قمته في ١٩٥٦ وما بعدها ومع ذلك فلم يصنف أحد، لا اليمين ولا اليسار، بالاشتراكية.

طالما ان التأميم كان في «مال الخواجة» فاليمين الوطني كان سعيداً بأن تنهب الدولة مال الخواجة وتعوض بعض مانهب الخواجة في الماضي من مال مصر، ولم تطالب الرأسمالية الوطنية عبد الناصر ونظامه ان يطرح اسهم البنك العقاري وسنداته أو اسهم باركليز أو أسهم قناة السويس على المستثمرين المصريين.

فأين الاشتراكية من كل هذا؟

حتى التعاون مع السوفيت كان عبد الناصر ونظامه يلجأ إلى، لا لشلل التجربة الاشتراكية في أرض مصر، ولكن لمناجزة الامبريالية في كل مكان. فقد أضفنا إلى الدوائر الثلاث العربية والافريقية والاسلامية دائرة الدول النامية غير المنحازة وبدأ الامر باخراج الانجليز من مصر وانتهى باخراج الامريكيين من كوبا والبرتغاليين من انجولا والامريكان من بلاد النزول والبلجيكين من الكونغو.. مروراً باخراج الفرنسيين وكل نفوذ اجنبي من المنطقة العربية. واصبح العالم كله مسرحاً لاهلامنا. وترتيب الاولويات التي حددها الميثاق «حرية، اشتراكية، وحدة» جاءت الحرية مقدمة على الاشتراكية ولكن معنى الحرية اتسع في العالم، وجاؤنا تحرير كل شعوب الدنيا من الخوف والقيود فيما خلا الشعب المصرى الذى ازداد خوفه واحكمت قيوده. وهذا هو جوهر الناصرية في رأى لويس عوض.

«لكن طالما كانت مدافع الناصرية مسندة إلى الاستعمار الأوربي المتآكل بعد الحرب العالمية الثانية لم نسمع للبرجوازية فى مصر والعالم العربى اعتراضا على عبد الناصر ومغامراته وسطه للاخوان والشيوعيين واهداره لحقوق الانسان، وكانت كل تأميماته تسمى اعمالا وطنية. فلما ان دخل فى مواجهاته المتتالية مع امريكا واعوانها فى العالم العربى تغيرت الصورة وبدأ احسانه ذنباء.

### القطاع العام أو الهرم الاكبر :

لم يقم الاشتراكية بل رأسمالية الدولة. فالاشتراكية لاتكون اشتراكية الا اذا قترنت برقابة الشعب على غلة عمله وموارده بما يضمن عويتها إليه فى صورة سلع وخدمات وهذه الرقابة الشعبية لاجود لها الایمسئولية الحاكم وطبقته الحاكمة أمام الشعب وباستقرار معايير موضوعية واضحة لغايات الانتاج والتوزيع والاتفاق العام على السلع والخدمات. أما فى رأسمالية الدولة فالحاكم غير مسئول أمام الشعب وهو الذى يسائل كل من دونه ولايسأل: وفى تشخيصه لمسألة بناء الاشتراكية يطالبنا لويس عوض بالاعتماد على مقياسين :

١ - سلامة مبدأ القطاع العام.

٢ - نجاح نظام عبد الناصر أو فشله فى تطبيق هذا المبدأ.

لكنه يرى ان البحث فى المسألة الاولى يعد اضاعة للوقت لان القطاع العام كان فى جوهره أمراً محتوما لا اختيار لنا فيه فى ظل تأميمات الثورة لأن عموده الفقرى كان أولا مصادرة المصالح الاجنبية وثانيا المشروعات الضخمة.

وكان ذلك ضرورة لبناء المشروعات الكبرى مثل بناء السد العالى ومصانع الحديد والصلب وغيرها من الصناعات التى اضطلع بها القطاع العام. ولم يكن هناك سبيل آخر إلى التنمية الاقتصادية وزيادة الدخل القومى، الا باضطلاع الدولة بمسئولية التنمية فى الانتاج و الخدمات.

والاساس الذى بنيت عليه التنمية فى عهد عبد الناصر سانته نظرية الاكتفاء الذاتى وهى أن ننتج الصناعة المصرية كل شىء، «من الأبرة للصاروخ» سواء كانت خاماته وخبراته موجودة فى مصر أو غير موجودة، وهى نظرية لايمكن تطبيقها إلا فى ظل الحماية الجمركية الشاملة، وفى ظل التحالف الطبقي ولو بالاكراه (تجميد الصراع الطبقي) أو ما يسمى تحالف قوى الشعب العاملة. وفى ظل الاقتصاد الموجه أو المخطط حيث للتصنيع والاستهلاك أولويات صارمة تحدهما «احتياجات» الدولة والمجتمع كما تراها الرؤس المدبرة وليس كما يملئها حافز الريح كما هو الحال فى الديمقراطيات الليبرالية».

فنظرية «الاكتفاء الذاتى» كما يؤكد د. عوض، كانت قاعدة الاقتصاد الفاشى والنازى والشيوعى وكل نظام شمولى فى كل فترة من فترات التاريخ.

ويبقى السؤال :

هل نجح اقتصاد الثورة فى تحقيق الغايات المرجوة منه بعد عشرين سنة من احاطته بكل هذه القماعات الواقية؟

لايجد د. عوض اجابة لهذا السؤال. فهى من صميم عمل رجال الاقتصاد والتكنوقراطيين وهم اما لاتننون بالصمت أو متحيزون لدوافع ابيولوجية. ولايمك هو الا ان يذكر بعض المؤشرات التى تساعد المواطن العادى على تشخيص حالة اقتصادنا القومى بعد عشرين عاما من التجربة.

ثم يضرب مثلا بالسد العالى. فقد كانت نظرية السد العالى قائمة على اساسيين : استصلاح أكثر من مليون فدان وتوليد طاقة كهربية تكفى لتصنيع الريف بدلا من استيراد الوقود. فما ذنب السد العالى ان كنا قد انفقنا على بنائه وكهربيته بالعملة الاجنبية مايزاى ٤٢٥ مليون دولار عدا ما انفق بالعملة المحلية ثم توقفنا عن استصلاح الاراضى اما لضيق ذات اليد أو للاهمال الجسيم..

وبناء على هذا يقول:

ليس من العدل أن تتسرع في الحكم على القطاع العام فتدينه أو تبرئه دون دراسة كافية، وربما كان حل القطاع العام ومنشأته الصناعية شبيها بما نزل بمصر أيام عباس الأول الذي حل جيش محمد على العظيم وأغلق ترسانته وفك مصانعه الكثيرة، واقتل بالضربة والمفتاح مدارسهم».

ولكنه يستدرك ويقول:

«إن النظام المغلق الذي أسسه عبد الناصر جعل من المستحيل معرفة ما كان يجرى داخل مؤسسات القطاع العام وشركاته وداخل إدارة النقد. ووسط هذا الانغلاق سقط على القطاع العام ظلال رهيبان هما ظل المخابرات العامة وظل الاتحاد الاشتراكي كسلطات تحقيق وإدانة، أراهبا باسم نزاهة الحكم».

### زحف الريف على المدينة:

ارتفع الرقم القياسي لنفقات المعيشة لأن حركة التصنيع خلقت شرائح جديدة ضخمة من الطبقات العاملة والطبقات المتوسطة ساكنة المدن وأصبحت هجرة اليد العاملة والخبرة العاملة من الريف إلى المدينة سمة من سمات عهد الثورة، حتى أن تعداد القاهرة ازداد في عشرين سنة، من ١٩٥٢ إلى ١٩٧٢ من ٢ مليون نسمة إلى ٦ ملايين نسمة. ومثل هذه النسبة تقريبا في كثير من مدن المحافظات.

هذه الظاهرة التي ينبغي أن تكون صحية إيجابية في النظام الناصري وهي نمو الطبقات المتوسطة والمتوسطة الصغيرة والعمالة الفنية، ضيع أكثر آثارها الانفجار السكاني في الريف والمدينة معا بحيث لم تتغير صور التكوين الطبقي والتوزيع البشري بين الريف والمدينة كثيرا.

### الحاجة إلى الثورة الثقافية:

وما مسئولية الثورة ونظام عبد الناصر بالذات في أن المصريين يقولون بمعدلات زادت حجم سكان مصر من ٢٠ مليونا في ١٩٥٢ إلى نحو ٣٦ مليونا في ١٩٧٢؟



والاجابة عند د. عوض هي:

«ان تحديد النسل، أو تنظيمه كما يسمى ادبا هذه الأيام، كان بحاجة الى ان تتبنى الثورة ثورة ثقافية تغير المفاهيم (الكاثوليكية) الدينية السائدة عن تحريم تعطيل الارادة الالهية فى توالد البشر، ولكن الثورة اجمعت عن ذلك اما خوفا من الكهنوت واما نقصا فى ادراك أهمية هذه الثورة الثقافية، واما لأن رجالها فى حقيقتهم غير مقتنعين بهذه الثورة الثقافية لانهم فى جوهرهم تعبير طبيعى عن الثقافة السائدة».

لكنه يضيف :

« اما تصورى الشخصى فهو ان هذه الثورة كانت مسئولية اكبر مما يتحملها نظام عبد الناصر، لأن ثورته ونظامه معا كانا فى جوهرهما منبثقين من الطبقة المتوسطة الصغيرة القلقة التى لم تؤت قناعة عبيد الأرض المظلومين ولم تؤت علم سادتهم الظالمين (ص ١١٣)

#### مشكلة العمالة الزائدة:

فنظرية الانتاج فى أى نظام راق تقوم على مبدئين بين مبادئ أخرى :

١ - وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب ضمانا لكفاءة الانتاج.

٢ - تشغيل القوة العاملة اللازمة فقط للانتاج.

وواجه القطاع العام مشكلتين :

مشكلة الادارة المختلة ومشكلة العمالة الزائدة وهى مشاكل مرتبطة بالفكر

السياسى لعبد الناصر..

كانت مشكلة الادارة نتيجة طبيعية لتفضيل «أهل الثقة» على «أهل الخبرة» وكان أهل الثقة من الضباط الاحرار الذين ساهموا فى الثورة واراد جمال عبد الناصر ابعادهم من الجيش حتى يبق مصر شر الانقلابات العسكرية، فكافاهم بتعيين معظمهم فى مؤسسات الدولة الانتاجية والاقتصادية.

«كان منهم قلة تميزت بالوعى وعفة اليد واثبتت وجودها لكن الكثرة كانت من خربى النمة والانتهازيين الذين خربوا كل شىء. أما قرار

العمالة الكاملة فى مجتمع عاجز عن مواصلة التنمية بالمعدلات الكافية بسبب كثرة ديونه وكثرة حروبه هو فى حقيقته اجراء سياسى لمكافحة الشيوعية بين المتعلمين العاطلين».

### المحاسن والاضداد :

ويعد أن أفاض لويس عوض فى ذكر مواطن القصور فى القطاع العام نجده يطرح سؤالاً : هذا القطاع العام الشديد القصور، ماذا نفعل به؟ هل نحله أم ندعمه؟

وتأتى الاجابة حادة كالسيف لتقول ان القطاع العام مبدءاً صحيح من حيث الجوهر ولكن العيوب جانبية مصدرها خلل فى الادارة لاخلل فى المشروعات.

وهو يحذر من تصفيته قائلاً :

«ان تصفية القطاع العام سواء باغلاقه أو بتقديمه ذبيحة وقرىانا لقطاع خاص تحاييه الدولة اكثر مما تحايى القطاع العام، ليس فقد ضد حركة التاريخ فى عالم يتجه باستمرار إلى تأميم الصناعات الضخمة والخدمات الضخمة، ولكنه سوف يكون ويالا على الطبقة التكنوقراطية وطبقة العمال الفنيين اللتين اقترن سعى مصر للنمو الحضارى والاستقلال الاقتصادى خلال مائتى عام بينائهما».

(ص ١٢٦)

### الاجابيات :

فرغم هذه الاخطاء الكثيرة فإن الكاتب يسجل ان الثورة الناصرية اضافت إلى الاقتصاد المصرى وإلى الاجتماع المصرى المقومات الآتية.

١ - زيادة ثلث حجم مياه النيل المستخدمة فى الري، ببناء السد العالى، الذى يحمى مصر من غائلة الفيضانات العالية والواطة، وقد انقذ السد العالى مصر فعلاً فى السنوات الاخيرة من الفيضان المنخفض.

٢ - زيادة نصيب الصناعة فى الدخل القومى من ١٢٧ مليون جنيه فى ١٩٥٢ - ١٩٥٣ إلى ٣٧٦ مليون جنيه فى ١٩٦٢ - ١٩٦٣. وزيادة صادرات مصر من ١٣٥ فى ١٩٥٢ إلى ٢٣٠ مليون جنيه ١٩٦٤.

٢ - زيادة القوة الكهربائية في مصر من ٣٥٥ ألف كيلوواط في ١٩٥٢ إلى ٣١ مليون كيلوواط في ١٩٦٣ بمعدل ٢٠ ٪ سنوياً.

٤ - قانون الإصلاح الزراعى الذى كان حجر الزاوية فى ثورة عبد الناصر حقق هدفين : أولهما توسيع طبقة صغار الملاك فى الريف بتحويل مئات الآلاف من الاجراء إلى ملاك صغار وثانيهما الغاء طبقة كبار الملاك الذين يسمون مجازاً بالقطاعيين وضربهم كقوة سياسية واجتماعية تتحكم فى مسار السياسة المصرية بتجريدهم من قوتهم الاقتصادية.

«وقد فشل عبد الناصر فى تحقيق الهدف الأول لأن خصوصية التزايد السكانى حافظت على نسبة الاجراء المعدمين فى الريف بالنسبة للمالكين وربما زادت» ولكن نظام عبد الناصر نجح فى تحقيق الهدف الثانى وهو تحطيم طبقة الملاك الكبار. (الباشوات والبكوات) واقتلاع تأثيرهم فى السياسة المصرية. وقد تسلمت قيادة الريف المصرى منذ ١٩٥٢ طبقة أوساط الملاك وهى طبقة لاتقل ضرراً فى عدااء الاشتراكية عن طبقة كبار الملاك وتقل عنها ثقافة ومدنية وتزيد عنها محافظة ولكنها فى الوقت نفسه ألصق بالارض وأقل اسرافاً».

فعند اصلاحيين من اعداء الاشتراكية يمكن اعتبار قانون الإصلاح الزراعى حجر الأساس فى سياسة عبد الناصر لمناهضة الاشتراكية بتوسيع قاعدة الطبقة المتوسطة المالكة لوسائل الانتاج فى الريف والمسيطرة عليها فى المدينة. وبالتالي يمكن اعتبار قانون الإصلاح الزراعى من أهم منجزات ثورة عبد الناصر.

(يؤكد لويس عوض هنا أنه يستعمل اصطلاح «الاشتراكية» بمعناه العلمى بمعنى ملكية «الشعب» لوسائل الانتاج وسيطرته عليها، وليس بالمعانى المجازية والمزيفة التى تسمى كل نوع من أنواع الإصلاح «اشتراكية»).

#### ٥ - نمو المدينة المصرية والاقتصاد المدنى.

بالرغم من عدوان الريف على المدينة وآثاره الحضارية الوخيمة إلا أن هذا التداخل بين الريف والمدينة يمكن اعتباره تقدماً ايجابياً على حالة الانفصال الحضارى التام بين الريف والمدينة فى مصر قبل ١٩٥٥.

٦ - اتساع مبدأ الضمان الاجتماعي (التأمينات الاجتماعية، المعاشات، التعويضات. الخ) وهو اتساع ينسب خطأ للاشتراكية، ولكنه في حقيقته ليس الا مظهرا من مظاهر الرأسمالية الراقية.

٧ - تمصير الاقتصاد المصرى وإدارته :

فقد كان من نتائج ثورة ١٩١٩ ان سعد زغلول استطاع تمصير الإدارة الحكومية في مصر، بعد ان كانت اهم المناصب العليا وعدد عظيم من المناصب الادارية الوسطى والفنية وكثير من المناصب الحساسة في الجيش والبوليس فى يد الانجليز منذ تولى الخديوى الخائن توفيق ومنذ الاحتلال الانجليزى ١٨٨٢ . وبقيت أثار قليلة من ذلك فى العشرينات والثلاثينيات.

وقد بدأ الموقف يتحسن لصالح المصريين منذ أن الفى مصطفى النحاس الامتيازات الأجنبية فى معاهدة مونتريه (١٩٣٧)

ولكن الذى تم تمصير الاقتصاد المصرى بهذه الصورة الحاسمة كان تأميم ثورة ١٩٥٢ للمصالح الأجنبية على كل مستوى وعلى أوسع نطاق.

«فثورة الجيش كانت الثورة الوحيدة «الممكنة» يومئذ، لانها من جهة كانت اقدر على مقاومة العهد البائد، ومن جهة كانت هلامية الفكر الاجتماعى.

وقائدها الاكبر عبد الناصر، كان ابنا من ابناء الطبقة المتوسطة الصغيرة ونتاج ثقافتها وتصوراتها واحلامها القومية والطبقية، وقد كانت له موهبة خاصة فى التعاون فى العمل، ولو الى حين، مع مختلف اجنحة الفكر السياسى والاجتماعى من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار مرورا بالوسط. ومع ذلك فغلبة اليمين الساحقة بين أعوانه فى مجلس قيادة الثورة وبين زملائه من الضباط الأحرار كانت مؤشرا كافيا إلى ان ثورته كانت داخل الاطار المحافظ الذى تتميز به طبقة البورجوازية الصغيرة الثائرة على ما فوقها المقتنعة بما تحتها» (ص ١٤٤).

## تصدير الثورة :

يقرر لويس عوض أن أكثر الثورات الشعبية تقف في مرحلة من المراحل في مفترق طريقين: إما ترسيخ أهدافها وتعميق مجراها في الداخل، وإما تصدير الثورة إلى الخارج.

فنايليون بنظامه صفى الثورة الفرنسية داخل فرنسا بتصديرها إلى الخارج، وحال دون تحولها إلى ديمقراطية شعبية أو إلى دكتاتورية بروليتارية كما نقول بلغة هذه الايام باقامة دكتاتورية البرجوازية. ثورة تحريره لا توسعية :

وقد واجه عبد الناصر هذا الموقف.. وكان اختياره تصدير الثورة: لكن لويس عوض يوضح الفارق بقوله:

«وإن أقول أن تصدير الثورة المصرية كان قناعا امبراطوريا ارتداه عبد الناصر وسماه القومية العربية، لسبب بسيط هو أن الشعوب العربية التي اجبها بنار الثورة السياسية ويذر فيها بذور الثورة الاجتماعية والهبها بالشواق الوحدة العربية لم تكن شعوباً تامة الاستقلال فناطق عبد الناصر باستقلالها لينشر فيها افكاره ومبادئه أو ليجد فيها مجال مصر الحيوى، وإنما كانت في اكثرها شعوباً ترسف في اصفاد الاستعمار ولاتزال، ومن هنا كانت ثورة عبد الناصرية ثورة تحريرية أكثر منها توسعا امبراطوريا:»

لكن تصدير الثورات يكون ممكنا وناجحا اذا توفر شرطان:

ان تسيطر الثورة على أهم عوامل الثورة المضادة في الداخل بحيث لا يطلعنها اعداؤها الداخليون في ظهورها.

ان تكون محوطة بفراغ سياسى في الخارج يمكنها من الانتشار دون انتحار.

وتصدير الثورة قد يكون واجبا وممكنا معا كما حدث للثورة الغريية في القرن الاول الهجرى حين كانت قيم الاستعمار العربى ارقى وأقرب إلى روح الانسانية وعقلها من قيم الاستعمار البيزنطى أو قيم الاستعمار الرومانى

الغريبى، وحين فسد العرب بعد قرنين أو ثلاثة قرون ضاعت قيمهم ونهبت ربحهم.

فالى اى مدى كان تصدير ثورة عبد الناصر واجبا ممكنا؟

يقول لويس عوض :

«لقد كانت قيم ثورة ١٩٥٢ فى مجموعها العام، أرقى بكثير مما كان شائعا فى الانظمة العربية المجاورة. رغم ذلك فان لويس عوض يعتقد ان ثورة عبد الناصر ونظامه مع ما جاء به من خير كثير فانهما قد دمرا بعض أسس المجتمع المصرى الراقية التى بناها المصريون خلال المائتى سنة الأخيرة نتيجة احتكاكهم المباشر بالحضارة الأوروبية: كمبدأ القومية المصرية، ومبدأ الحق الطبيعى، وكالحقوق والحريات الديمقراطية: فصل الدين عن الدولة وفصل السلطات وسيادة القانون وسيادة الأمة على الحكومة وحرية الاجتماع والتفكير والتعبير والعمل والاختيار، وحرية التنظيم والتمثيل والتوكيل... إلخ وهكذا زعزعت الناصرية، بعد خروج عبد الناصر منتصرا فى حرب السويس وبروزه كزعيم للعالم العربى، ايمان المصريين بهويتهم المصرية، ومحت اسم مصر ودعت المصريين إلى فقدان انفسهم فى كيان سياسى أكبر هو الأمة العربية الممتدة من الخليج إلى المحيط.

«كذلك نسفت الناصرية أكثر الحقوق والحريات الديمقراطية، فاندمجت الناصرية الدين والدولة (وأنا لا أقصد الدين بالمعنى التقليدى المتعارف عليه وإنما أقصد أية عقيدة غيبية شاملة، وهو ما نسعيه بالأيديولوجيا) فقبلت من حزب البعث فلسفة القومية العربية ولم تجعلها دين الدولة الرسمى فحسب بل جعلتها المصدر الرئيسى للسياسة والتشريع والقيم الفكرية والاجتماعية، اعطت الدولة حق إلزام الناس بها وحق تلقين الأجيال الجديدة بها وتنشئتهم عليها كما لو كانت من مقولات الوحى الذى لا يناقش». (ص ١٥٨)

كذلك يرى لويس عوض فى إقامة حياتنا السياسية على مبدأ تحالف قوى الشعب العاملة داخل وعاء واحد تسيطر عليه الدولة، هو هيئة التحرير ثم

الاتحاد القومي ثم الاتحاد الاشتراكي، اقتلعت الثورة الناصرية حق الافراد والجماعات والطبقات في التفكير السياسي وحريتها في العمل السياسي... والفت الثورة الفرق بين الدولة والحكومة. (١٥٩).

«ويتألف الدولة اندمجت فيها السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية ومعها السلطة الرابعة (الصحافة) وغدت الانزع الأربع للزعيم الذي تجسدت فيه ارادة الامة. بل ان وظائف الجيش والبوليس اختلط بعضها ببعضها الآخر بعد اعلان عضوية الجيش في تحالف قوى الشعب لانه غدا بهذا مسئولاً مسئولية مباشرة عن حماية النظام الداخلي لانه طرف من اطرافه». (ص ١٦١).

والخلاصة «لان عبد الناصر لم يصف أعداء ثورته في الداخل، وثبوا عليه حين وثب عليه الاستعمار من الخارج فأجهزوا عليه وعلى نظامه في ١٩٦٧. وهو لم يصف أعداء ثورته في الداخل لانه لم يكن يعرف من هم على وجه التحديد بسبب فقره النظري وبسبب احتقاره أو خوفه من أصحاب النظريات واسرافه في الاعتماد على اللطافة والالهام وقد كان عنده منهما شيء كثير» (ص ١٦٨).

لكن لويس عوض يرفض النظرة اليائسة للامور ويقول :

«فخطأ أوههم ان يتصور معاصر لعبد الناصر ان الثورة المصرية في ١٩٥٢ قد اندثرت بنورها بهزيمة عبد الناصر في ١٩٦٧، انها راقدة تحت التربة المصرية والعربية، وحين يأتي الاوان سوف تخضر براعمها من كل ما هو ايجابي فيها، وكل ما نرجوه الانتجدد سلبياتها كذلك، لقد بذر عبد الناصر بذور القلق في نفوس عبيد الارض وجسد أحلامهم في ان يتخلصوا من أصفاد نخاسيهم في الداخل والخارج، ولكنه لم يعرف كيف يرسم لهم طريق الخلاص من هذه الاصفاذ، أو لعله كبّلهم بأصفاد من فولاذ ليحررهم من قيود الحبال لقد ترك لنا القيد والقلق في أن واحد، فالقيد من سلبياته والقلق من ايجابياته!!

ورغم كل ما تقدم ففي تقديري ان تصدير الثورة الناصرية بوجه عام كان خطأ بالمقاييسين الذين اشرت اليهما.

## صاحب نظرية «الزعيم المعبود».

ثم يختم لويس عوض رأيه في كتاب «عودة الوعي» لتوفيق الحكيم بقوله أنه كتاب مقبول بمعنى واحد فقط وهو أنه نموذج هام للنقد الذاتي، فتوفيق منذ «عودة الروح» هو صاحب نظرية «الزعيم المعبود» الذي به وحده تبعث مصر بحسب رؤياه، وتوفيق الحكيم يعلم أن المعبود لا يناقش، فإذا كان اليوم يناقشه فمضى هذا أنه اهتدى أخيراً في تفكيره السياسي إلى ضرورة تحطيم لمعبود، كل المعبودات. فهل انتهى توفيق الحكيم حقاً إلى الحل الديمقراطي؟ أنه يحذرنا من طريق المهالك، ولكنه لا يبدلنا على طريق النجاة.

ثم ينتقل إلى كتاب «بصراحة عن عبد الناصر» فيعتب على هيكل الذي يسميه «أكبر دعاة الناصرية الشرفاء» فيأخذ عليه الاكتفاء بتقديم التبريرات والتفسيرات للناصرية. وهو ما هو، كان خليقاً به، وقد رأى قوائم الناصرية تهتز تحت ضربات الانتهازيين واليمين الرجعي، أن يعيد النظر في الناصرية دعوة وتطبيقاً وأن يراجع موقفه من نظرية تحالف قوى الشعب العاملة وفكرة «الحزب الطليعي» ونظريته التي يعتبرها لويس عوض خطيرة والتي تقول بأن الصحافة تقوم بدور الأحزاب.. في حين أن دور الصحافة كان الدعوة لأراء الزعيم وتبرير قراراته.. الزعيم الاوحد طبعاً..

كذلك يأخذ عليه عدم مراجعته لنور الناصريين في لبنان، والصيغة الخاطئة للتدخل هناك مما زاد الصراع الطائفي ووسع مداه..

«ثم ينتقل ليسأل عن هوية حركة ١٥ مايو المقترنه بحكم السادات ويقول : هل هي مجرد حركة تصحيح في مسار الثورة الناصرية التي انحرفت، أم انها ثورة تصحيح لمسار المجتمع المصري بإقامته على القومية المصرية بدلا من إقامته على القومية العربية وإقامته على تقديس الملكية بدلا من إقامته على تحديد الملكية، وإقامته على قيم الحاضر بدلا من إقامته على أسطورة «البعث» وأحياء الماضي..... إلخ. ففي رأيه أن «البعث» و«الوحدة الطبقية» هما حجر الأساس في كل دعوة فاشية أونازية. وفي هذه الدعوة تختفى كلمة «الوطنية» وترتفع كلمة «القومية».



يرفض د. عوض أن تكون الاجابة على نظرية حرب الطبقات هي الغاء الطبقات أو اندماج الطبقات. والسلام الاجتماعى يمكن تحقيقه بالصراع السلمى بين الطبقات عن طريق التنظيمات السياسية المتعددة المعترفة بحق غيرها فى الحياة وفى التعبير الحر عن نفسها وعن غاياتها، الخاضعة للقانون.

لان الحرية المنظمة بالقانون هي فى ايمان لويس عوض، طريق الديمقراطية.

## ٢. الصراع بين القومية المصرية... والقومية العربية :

---

عرضنا فى الفصل السابق لقول لويس عوض ان الناصرية قد «قبلت من حزب البعث فلسفة القومية العربية ولم تجعلها دين الدولة الرسمى فحسب بل جعلتها المصدر الرئيسى للسياسة والتشريع والقيم الفكرية والاجتماعية، واعطت الدولة حق الزام الناس بها وحق تلقين الاجيال الجديدة بها وتشبثهم عليها كما لو كانت من مقولات الوحي الذى لا يناقش».

والواقع ان هناك فريقا من المفكرين والكتاب يرون ان فكرة القومية العربية كانت مثل حصان طروادة، تم استخدامها باتقان لاستدراج جمال عبد الناصر لمغامرات الوحدة لكى يصدموه بالانفصال وماينتج عن ذلك بهزيمة ١٩٦٧، التى كشفت عن تخطيط القيادة وتفسخ النظام كله. ومن ثم بدأ التملل فى صفوف المثقفين لكن المراجعة واعادة النظر لم تبدأ الا بعد رحيل عبد الناصر، بل بعد انتصار اكتوبر ١٩٧٣، وعبر الجيش المصرى لقناة السويس وتحطيم خط بالريف.

ولا يستطيع منصف ان ينكر دور عبد الناصر فى اعادة بناء القوات المسلحة ويده حرب الاستنزاف وبناء حائط الصواريخ مما مكن الجيش من تحقيق النصر الذى تحقق فى معركة العبور. وقد ذكر لويس هذه الحقائق ودلل بها على ما كان لدى عبد الناصر من قدرات على العمل والانجاز لكن ذلك لم يمنع من فتح الدفاتر خصوصا حين رفض العرب الاغنياء مساعدة مصر حتى بالقروض لتمويل عملية اعادة البناء والتنمية، ورفضوا تقديم القروض الا بضمائن دولية من امريكا ودول الغرب وكان هذا من الاسباب التى دفعت السادات إلى ان يتحول إلى امريكا وحلفائها ثم كانت زيارته لاسرائيل.

فى ظل هذا المناخ أخذ تيار الوطنية المصرية الذى نشأ وازدهر فى مناخ ثورة ١٩١٩ والليبرالية السياسية حتى ١٩٥٢ يتحرك ويعبر عن نفسه بقوة وصراحة. وكما فاجأنا الحكيم بكتابه «عوبة الوعي» فاجأنا مرة أخرى بمقالاته عن حياد مصر فى مارس ١٩٧٨. فقد كتب الحكيم بالاهرام (٢٠ مارس ١٩٧٨) يدعو إلى حياد مصر على الطريقة السويسرية وهو أمر يهيم العالم كله ويحرص عليه وسوف يعمل على ضمانه لأن مصر تملك أهم كنوز الحضارة والتاريخ والفروض أن تكون محايدة مفتوحة للعالم من الشرق والغرب. والمهم فى رأيه أن «مصر أن تعرف لها راحة وإن يتم لها استقرار وإن يشبع فيها جائع إلا عن طريق الحياد». ثم تابع الحكيم دعوته فى الاخبار وأخبار اليوم (١٢، ١٨ مارس) ثم كتب الدكتور حسين فوزى (الأخبار ١/٢٣) يناصر دعوة الحكيم ويؤيدها. ومقابل هذا جاءت مقالات الدكتور وحيد رافت تحمل على هذه النظرية الحيادية وترفضها على أساس أن مصر بحكم الموقع والتاريخ لا يمكن أن تكون محايدة. (الأخبار ١١، ٢٥ مارس ١٩٧٨).

كان الحكيم حذراً كعادته فلم يفصح عما يعنيه بالحياد لكن اتجه الخطاب عنده كان يعنى أن تخرج مصر من مشاكل العرب وحروبهم وتتفرغ لشئوننا الخاصة. «فليس على مصر واجبات عربية مالم تكن لها حقوق عربية». فقد أدت مصر واجبتها تجاه العرب كاملاً، وخاضت أشد المعارك نيابة عنهم، فافقرت نفسها وأغنت غيرها ويكلمات توفيق الحكيم «أضاعت حياتها ومالها وأقلست واشتغلت خائمة بالأجر فى بيوت الدول العربية الغنية» وبما أن الدول العربية ترفض وتعجز عن الدخول فى الوحدة الاندماجية مع مصر فى الاقتصاد والدفاع الوطنى والسياسة الخارجية، فمن حق مصر أن تلتفت إلى شئوننا الخاصة ولو أدى ذلك إلى أن تدير ظهرها للعرب. وما ينطبق على المنطقة العربية ينطبق على المنطقة الأفريقية. وذلك لأن الحكيم يرى أن الكلام عن أمة عربية واحدة كلام لا أساس له فى الواقع ولا معنى له :

«إننا عندما نقول أن العرب أمة واحدة لها قضية واحدة، فهو قول لا أساس له فى الواقع لأن الواقع هو أن لكل دولة عربية قضيتها ومواقفها التى تهمها فى المكان الأول، فليس بينها اتحاد مشترك فى

جيش واحد واقتصاد واحد، بل فيها دول تتمتع بالغنى المفرط  
وأخرى تقاسى من الفقر المدقع، وبعضها أرضه محتلة وتهمه  
مؤتمرات السلام، والبعض الآخر دول غنية وتهمها مؤتمرات الاويك..  
إلخ».

وحيث يقول الحكيم «لابد انن من حياد مصر وعدم تدخلها فى قضية  
شقيق من اشقائها الاباتوكيل» فهو لايعننى طبعاً الحياد بمعناه الدولى  
المعروف بين الشرق والغرب، فحتى هذا الحياد كان يستحيل تحقيقه الا اذا  
خرجت مصر من الصراع مع اسرائيل. فالحكيم كان يعنى شيئاً محدداً وهو  
الحياد بين العرب واسرائيل.

تحذير من الخلط بين «الثابت» و« المتغير» فى علاقة مصر بالعرب :

وجاء هذا التحذير فى مقال الصحفى الكبير احمد بهاء الدين بجريدة  
«الامالى» فى (١٩٧٨/٣/٢٢) بدأه بهاء الدين بقوله:

«اهم ما يجب ان يدركه المفكر فى عالم السياسة، هو ان يعرف  
كيف يفرق بين «الثابت» وبين «المتغير» فى خضم الاحداث. وهى صفة  
من المؤسف ان يضطر المرء إلى ان يسجل انها مفقودة لدى بعض من  
يحمل لقب «المفكر» ولقب «الكبير» معافى كثير من الاحيان».

ومن الواضح ان احمد بهاء الدين كان يشير إلى توفيق الحكيم لأن احداً  
لم يكن شاركه هذه الدعوة بعد، وحتى مقال الدكتور حسين فوزى الذى ايده  
لم ينشر الا بعد مقال بهاء الدين.

وكان رأى بهاء الدين ان «هناك قوى عالمية كبرى تريد بغير شك ان ترى  
مصر وقد خرجت من العالم العربى. فهذا بمثابة اخراج «المحرك» من  
السيارة» حتى يسهل عليهم التعامل مع العرب كشظايا بدلا من التعامل  
معهم ككتلة واحدة. ثم يضيف قائلاً:

«والتركيز عادة موجه إلى مصر على الأقل، لأنها «القوة الرائدة»  
والقدرة الفاتكة فى الحياة العربية فى القرون الاخيرة. ولأن مصر ذات  
تراث عريق وشخصية متكاملة، وتجربة اجتماعية عصرية متقدمة فهم

يروون أنها الساحة الأسهل لاقامة التعارض بين مصرية مصر وعرويتها.

ومن ثم فانه يعيب على بعض العرب تقلبهم فان اعجبتهم سياسة الدولة المصرية أعطوها صكوك العروبة، وإذا حدث العكس سحبوا منها صكوك الانتماء. ولهذا يحذر بهاء الدين من الخلط بين الشعوب والحكومات، كما يحذر من الخلط بين الخلافات السياسية وبين الهوية الأصلية لشعوب العالم العربى وعلى رأسها مصر.

### الاساطير السياسية :

وجاءت المفاجأة من جانب لويس عوض بمقاله «الأساطير السياسية» بالاهرام (١٩٧٨/٤/١) اذ كتب يرفض فكرة الحياد ويعترض لأنها غير ممكنة وغير واقعية على أساس ان المنطقة العربية تمثل وحدة «جيوبوليتية» واحدة وامنها لا يتجزأ ولا يمكن أن يستقر فيه أمن دولة من دوله بمعزل عن الدول الأخرى. ويتعبير لويس عوض نفسه:

«ولكن الحكيم، ومن ذهب مذهبه، يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ ألا وهى الحقيقة الجيوبوليتية (الجغرافية السياسية) التى تربط مصر راضية أو كارهة بالمنطقة العربية وبالمطقة الافريقية وهى حقيقة الأمن القومى المصرى البحت بلا فلسفة وبلا ميتافيزيقا ولا مجردات طنانة كتلك التى يطلقها البعثيون ومن ذهب مذهبهم فيطمسوا حقائق الحياة والتاريخ بالشعارات المسكرة. وأنا لست بحاجة إلى ان اسمى نفسى عربيا أو افريقيا لكى انرك أن أمن مصر نفسها متوقف على أمن المنطقة العربية ولا سيما فى شرق البحر المتوسط والبحر الأحمر، وعلى أمن المنطقة الافريقية ولاسيما فى منابع وادى النيل وفى مدخل البحر الأحمر».

ومن ثم فان لويس عوض يدعو الجميع إلى نظرة واقعية أمينة :

«لكى نكون أمناء مع أنفسنا ومع الغير. يجب أن نفصل قضية عروبة مصر عن قضية الكفاح المشترك فى العالم العربى وفى أفريقيا السوداء للحفاظ على أمن المنطقتين الذى يتوقف عليه أمن مصر فى داخلهما».

«ويموجب هذه الواقعية السياسية تدرك مصر أن أمن العالم العربي جزء من أمنها الذاتى، فهي لا تتخلى عنه من أجل أمنها هى. ولكن بعد أن ثبت لمصر أن الطريق الذى كانت تسير فيه مصر والدول العربية، دائما إلى منتصفه، وليس إلى نهاية الشوط، لم يزد مصر أو جاراتها أمنا عبر ثلاثين سنة، بل زائدا تعرضا للعدوان وأضعف مناعتها لصد العدوان رغم ماتبذل مصر من دماء وماتنفق من مال وما تقدم من تضحيات، ليس من حق مصر أن تعيد النظر فى استراتيجيتها بحثا عن طريق آخر».

ثم يشير إلى خطوات السلام بقوله :

«هذه الحروب المجهضة هى التى انتهت بنا إلى حيث نحن الآن. ونحن الآن نجرب السلام بدلا من الحرب لعل السلام يعيد بناء ماتخرب من اقتصادنا ومن أخلاقنا ومن حياتنا المدنية ولعل السلام يدفع بعجلة التنمية على المستوى المادى والفكرى».

ولكن «ليس المقصود بدعوة السلام» عند لويس عوض، أن تتسلخ مصر من المجموعة العربية وأن تتشبه مصر بسويسرا أو السويد حسب مايريد الحكيم وحسين فوزى، لأن لويس عوض تبعا لنظريته الواقعية يرى أن «هذا غير ممكن حتى لو طلبناه لاختلاف التاريخ والجغرافيا والتكوين الثقافى والحضارى، ولاختلاف الظروف والمصالح... فبفض النظر عن الصراعات القومية داخل المنطقة العربية فإن التاريخ يحدثنا بأن شرق البحر المتوسط وجنوبه كانا دائما يعتبران منطقة استراتيجية واحدة تسعى الامبراطوريات الغازية المعادية أن تستولى عليها فى مجموعها ما أمكنها ذلك».

ويعد أن يدلل بالأمثلة على أن المنطقة العربية، من الفارسى إلى الأطلسى، منطقة جيوبوليتية واحدة، أمنها واحد ومصيرها واحد أزاء الغزو الأجنبى وأزاء النفوذ الخارجى وليس بعد هذا دليل على «أن عزلة مصر عن غلافها العربى وعزلة العرب عن واقعهم المصرى أسطورة سياسية ولدها الاحساس بالقهر والاحباط وطلب النجاة بأى ثمن ولو كان الاعتصام فى برج الأوهام السويسرية الذى عاش فيه لبنان زمنا ثم أفاق وهو يقطر دما على أن أمنه بل وكيانه جزء من أمن المنطقة وكيانها».

ومن هذا كله ينتهى لويس عوض إلى تقرير الحقيقة التالية :

«ان أسطورة الدعوة الانعزالية انن لاتقل شططا عن اسطورة الدعوة إلى الوحدة الانتماجية الكبرى القائمة على العروبة العرقية أو العنصرية الملتزمة لكافة مافى المنطقة من قوميات. فالعروبة العرقية لون من ألوان النازية تقوم على أحد ثلاثة افتراضات سقيمة:

١ - اما ان الفتح العربى لدول المنطقة من الخليج إلى المحيط جاء إلى دول خالية من السكان فاقام فيها محلات ومستوطنات عربية الاعراق حيثما مشت جيوش العرب ايام بنى امية وبنى العباس، وهو قول هراء لاننا نعلم ان الفتح العربى جاء إلى اقوام وشعوب غزيرة السكان رغم ضعفها السياسى والعسكرى وخضوعها لروم الشرق ورومان الغرب... بل اقوام وشعوب اكثر كثافة من العرب الفاتحين انفسهم واقدم حضارة.

٢ - واما ان قطرة واحدة من الدم العربى الفاتح كانت كافية لصبغ دماء المنطقة كلها من الخليج إلى المحيط كما تصيغ نقطة من الحبر الأحمر جردلاً من الماء الباهت، وهو قول هراء ايضا لاننا نعرف من قوائن الوراثة ان الدم الوافد هو الذى ينوب فى الدم الاصيل ما لم يتجدد بقوة متساوية فى كل جيل بحيث يغير مكونات «جيناته».

٣ - واما ان الثقافة العربية، وقوامها اللغة والدين، التى انتشرت منذ الفتح العربى فى ارجاء ما نسميه العالم العربى من الخليج إلى المحيط، قد اختلطت بفكرة سيادة الدم العربى على كل ماعداه من دماء سواء اختلط به ام لم يخلط، وهو قول هراء لأن فيه خلطا بين العروبة والاسلام، فالعروبة قومية محددة بسيادة العرب قوما أو جنسا أو اعرافا فى زمان معين ومكان معين على امبراطورية مهما اتسعت فلها تخوم معينة، بينما الاسلام رسالة سماوية ارسلت للكافة من بنى الانسان فى كل زمان ومكان، وهى لاتفاضل بين عربى واعجمى الا بالتقوى وهى لاتقول للصينى المسلم أو الزنجى المسلم انت عربى لانك مسلم».

ومن الملاحظ ان لويس عوض هو الوحيد - فى هذا المقال الذى عرضناه وفى مقالاته الثلاثة الأخرى - كان أقدر الجميع على التفرقة بوضوح بين ما

هو ثابت وما هو متغير فى علاقة مصر بالعرب جميعا . ولكن رغم وضوح رايه وبقه عبارته، فانه لم يسلم من اتهامات بل ويزاءات قلة متعصبة بتهمه بانه يتكلم عن القومية العربية كما يتكلم «المشرون» الذين يسعون لنسف كياننا القومى والدينى.. أو انه يتكلم بوعى أو بغير وعى من موقع اقلية دينية تتوجس من ان يتحد العرب فى كيان قومى واحد.

وكان رده عليهم فى بداية مقاله الثانى «معاتبات قومية» بالاهرام (١٩٧٨/٤/٢٠) حيث قال:

«والى هذه القلة - غفر الله لها - أقول ان التفتيش فى ضمائر الناس عن دوافع خفية تدفعهم إلى اعتناق المبادئ، والتعبير عنها بدلا من التركيز على الحوار العلمى الموضوعى يضعف الحجة ولا يقويها، وهو خليف بمحاكم التفتيش التى انطوت فيما انطوى من تاريخ الانسانية الحزين. ولم يتبق منها الا آثار من الارهاب الستالينى والهنترلى والمكارثى، ويكفى ان أسجل على هؤلاء انهم تركوا الفاعل الاصلى فى دعوة العزلة المصرية عن العرب وهو ثنائى توفيق الحكيم وحسين فوزى وأمسكوا بتلابيب المتوسط المعتدل الذى يرفض الاعتزال والاندماج جميعا».

لكن المعارضة الموضوعية لآراء لويس عوض جاءت من جانب كاتبين كبيرين هما: الدكتور محمد اسماعيل على، استاذ القانون الدولى بجامعة الازهر، ومن الناقده المعروف الاستاذ رجاء النقاش. كتب الأول رده على لويس عوض فى مقالين بالاهرام (يومى ١٣/٤ و ١٤/٥/١٩٧٨).

ونشر الثانى بالمصور عدة مقالات تحت عنوان «الانعزاليون فى مصر» يرد فيها على آراء الحكيم ولويس عوض وحسين فوزى، جمعها بعد ذلك فى كتاب بنفس العنوان اصدرته دار المريخ بالرياض.

والكاتبان يتفقان على انكار وجود أى وجه لمقارنة القومية العربية بالنازية سواء على مستوى النظرية أو التطبيق كما يتفقان على أهمية هذه القومية لجمع العرب من الخليج إلى المحيط على هدف واحد دون ضرورة ملزمة لاقامة دولة واحدة أو جيش واحد واقتصاد واحد. بالاضافة إلى الاجتهادات الخاصة والتميزة لكل واحد منهما.



وقد تناول لويس عوض بالتفصيل كل ما اثاره د. محمد اسماعيل على من اعتراضات فى مقاله «معاديات قومىة» لكننى وجدت ان هذا المقال يتضمن ايضا ردا على مقال رجاء النقاش الذى نشر فى اليوم التالى لمقال لويس عوض. ومن ثم رأيت أن أعرض لأفكار رجاء النقاش أولا تجنبيا لأى تكرار.

نشر الأستاذ رجاء مقالاته فى الفترة الممتدة من ٢١ أبريل إلى ١٣ يوليو ١٩٧٨ ناقش معظم المسائل المتصلة بفكرة العروية والقومية العربية والوحدة، وهو أمر يصعب تلخيصه فى هذا السياق. ومن أجل هذا سأكتفى بإبراز أهم النقاط الخلافية التى تصدى لها، ومنها :

#### تعريف النازية :

وقد ركز رجاء النقاش على التفرقة التامة بين مفهوم النازية ومفهوم القومية العربية فقال :

«ان الدولة النازية تقوم على أسس رئيسية محددة، أولها ان الدولة هى «تنظيم عنصرى» بمعنى ان الدولة لاتضم إلا «العنصر الأرى الجرمانى» وترفض ماعدا ذلك من العناصر. فالزنوج مرفوضون فى هذه الدولة، وأى عنصر من أصل سامى مثل اليهود مرفوضون أيضا، كما ان الزواج فى الدولة النازية غير مسموح به إلا بين من هم من العنصر الأرى الرفيع، فلايجوز الزواج بين الأريين من أبناء المانيا العظمى، وبين أى مواطن أو مواطنة من أى عنصر غير أرى. ومن أى ناحية أخرى، فان النازية قد قامت على التوسع، حيث كانت تؤمن إيماننا مطلقا بحق الالمان فى السيطرة على مزيد من الأرض، وحتى ولو كان ذلك على حساب الآخرين. أو كما كان هتلر يقول :

علينا ان ننال بالسيف الالمانى التربة للمحراث الالمانى.

هذا النص الذى أورده الأستاذ رجاء النقاش واضح الدلالة فى تحديد مفهوم النازية العنصرى وهو لا يعتقد ان أحدا من دعاة القومية العربية باستثناء الأمويين قد أشار من قريب أو بعيد إلى فضل العرب على باقى القوميات أو تمييزهم عليهم، بحكم أنهم عرب والآخرين غير عرب..

بل ان هناك قيادات فذه تمثل مظهر من مظاهر الحركة نحو الوحدة العربية كما يقول رجاء النقاش، وهذه القيادات لم تكن من أصول عربية مثل صلاح الدين ومحمد على.

فقد تصدى صلاح الدين الأيوبي بكل قوة للمحاولات الأوربية لتميزيق البلاد العربية والاستيلاء عليها فيما سمي «بالحملات الصليبية» وكان صلاح الدين من أصل كردي. أما النموذج الثاني فهو «محمد على» الذي كان من أصل الباني، فقد أمن في فترة حكمه (١٨٠٥ - ١٨٤٩) بوحدة العالم العربي، وقام عن طريق ابنه القائد العسكري النابغ ابراهيم باشا بتوحيد معظم بلاد العرب تحت راية واحدة، وكان ابراهيم، الذي حارب وخاض المعارك من أجل تجميع العالم العربي في دولة واحدة يقول :

«أنا تركي بل ابن مصر، ان شمسة قد غيرت دمي وجعلتني عربيا قحاً»

بعد ذلك ينتقل رجاء النقاش إلى المجال الحضاري ليؤكد ان كثيرين ممن ساهموا في تكوين الثقافة العربية قديما وحديثا ليسوا من أصول عربية، مثل : أبو نواس وبشار وابن الرومي وأحمد شوقي من الشعراء البارزين في الأدب العربي وكانوا من أصول فارسية أو يونانية أو تركية، وكان ابن المقفع والبيروني وغيرهم من عباقرة الثقافة العربية من أصول غير عربية.

أما بالنسبة للاديان، فيقول رجاء النقاش أن الوطن العربي يضم الاديان الثلاثة الكبرى وهي الاسلام والمسيحية واليهودية، والتعايش الطبيعي الخالي من العقد المستعصبة قائم بين المسلمين والمسيحيين، باستثناء تلك الموجات العائرة من الصراع الطائفي التي تتفجر في الوطن العربي بين الحين والحين، والتي يتضح دائما أنها من تحريك الايدى الاجنبية المعادية للعرب. ثم يضيف الاستاذ رجاء «وقد كان التعايش قائما بين المسلمين والمسيحيين واليهود قبل قيام دولة اسرائيل سنة ١٩٤٨ في سائر انحاء الوطن العربي، باستثناء فلسطين، حيث تفجرت الصراعات بين العرب واليهود منذ العشرينات، وبعد أن اكتشف العرب نوايا اليهود العدوانية. لقد كان لليهود وجود ملموس في مصر والعراق والمغرب واليمن والشام، ولم يكن هناك مايعوق انتماءهم لمجتمعاتهم العربية الا نزعتهم الكامنة للانفصال».

ان دعاة القومية لم يفكروا أبدا في إقامة دولة على سيادة الجنس العربى، أو التخلص من العناصر غير العربية، والاستاذ رجاء النقاش يشير إلى حقيقة هامة وهى أن عددا من كبار المفكرين المسيحيين العرب، كانوا على رأس الدعاة إلى العروبة والقومية العربية مثل : بطرس البستاني وناصيف اليازجى وميشيل عفلق وقد ترددت الدعوة العربية فى مصر على لسان زعيم سياسى كبير هو مكرم عبيد.

ويزعم الدكتور لويس عوض أن الدكتور جواد قد نادى فى كتبه برأى يقول : أن الحياة قد بدأت أساسا فى الجزيرة العربية، مما جعل العرب أصل العالم كله. ويرد رجاء النقاش قائلا :

«وإذا افترضنا ان الدكتور جواد قد قال بهذا الرأى، فليس فى هذا الرأى، مايمكن أن نستنتج منه أنه رأى قائم على أساس عنصرى يدعى «ان العرب يحق لهم السيادة بالقوة على الاجناس الانسانية» ثم يرد على ذلك بما كان يقوله مصطفى كامل فى حب مصر والاعتزاز بها «لو لم أولد مصريا لوددت أن أكون مصريا».

لكنه يعترف بأن الامويين اتبعوا سياسة عنصرية اذ يقول فى كتابه الانعزاليون ص٤٧:

«وبعد عصر الخلفاء الراشدين قامت الدولة الأموية، وقد قامت هذه الدولة على فلسفة واحدة هى: سيادة العنصر العربى على غيره من العناصر الأخرى التى دخلت الاسلام، سواء كانت العناصر الجديدة من الفرس، أو من أهل الشام أو من المصريين، وقد بالغ الأمويون فى تطبيق هذه السياسة ووصلوا بها إلى أقصى حدودها، وخرجوا بذلك على السياسة الاسلامية الصحيحة، وهذه بعض الأخبار والوقائع التى تروىها كتب التاريخ والتى تكشف لنا عن هذه النزعة، وهى نزعة لايمكن وصفها الا بأنها نزعة «عنصرية» تجافى روح الاسلام مجافاة تامة:

١ - كان «الحجاج» يقوم بوشم أيدي غير العرب بالمشروط حتى يعرف الجميع انهم من غير العرب وحتى يتميزوا تماما فيعاملهم الجميع على انهم - فى الدولة الأموية - مواطنون من الدرجة الثانية.

٢ - كان الزواج بين العرب و«الموالى» أى الذين لهم أصول غير عربية مرفوضاً فى العصر الأموى. وينقل الاستاذ رجاء النقاش عن الدكتور محمد نبيه حجاج فى كتابه «الصراع بين العرب والعجم» ان أحد الموالى خطب بنتاً عربية من «بنى سليم» وتزوجها، فلما ذاع الخبر وعلم الموالى الأموى، فرق بينه وبينها، والهـب ظهره بالسياط وخلق رأسه ولحيته وحاجبيه، وفى هذا الحادث قال أحد الشعراء العرب المتعصبين :

فأى الحق أنصف للموالى من اصهار العبيد إلى العبيد.

ومعنى هذا ان «الموالى» من غير العرب، كانوا فى نظر الدولة الأموية عبيداً، وهو موقف نابع من فلسفة الدولة الأموية وليس نابعاً من مبادئ الاسلام على الاطلاق، وهو ردة مكشوفة إلى المواقف الجاهلية التى قضى عليها الاسلام ورفضها أشد الرفض.

٣ - كان «الحجاج» أيضاً يرفض رفع الجزية عن أسلم من الموالى، رغم أن الاسلام ينص نصاً صريحاً لاشبهه فيه على ان المسلم لا يدفع الجزية أبداً، مهما كان جنسه أو لونه، ولكن «الحجاج» كان يبرر موقفه المتناقض مع المبادئ الاسلامية بقوله: «ان هؤلاء الموالى اسلموا لغرض، ومن أسلم لغرض ففى قلبه مرض».

وينتهى الاستاذ رجاء النقاش إلى ان الأمويين لم يكونوا يفرقون بين العرب وغير العرب فقط بل كانوا يفرقون بين العرب والعرب حسب قبائلهم المختلفة بحيث تكون قريش فى مقدمة القبائل، وهذا الموقف لا يمثل القيمة الانسانية والحضارية العظمى، التى خرج بها العرب إلى الدنيا بعد الاسلام، فهو موقف يرفضه القرآن عندما يقول: «انما المؤمنون أخوة» ويرفضه النبى (ص) عندما يقول حديثه الشريف: «لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى».

فالثابت ان الأمويين فى موقفهم السياسى من التعصب للعرب واضطهادهم لغيرهم من أجناس الدولة الاسلامية، قد انتهجوا سياسة عنصرية لمصلحة الارستقراطية العربية ضد الأعاجم، بل وضد العرب الذين هم ليسوا من أبناء هذه الارستقراطية، فكان ذلك من أسباب ظهور حركة «الشعوبية» المعادية للعرب.

## النظرية الشعوبية :

يعرض لنا الاستاذ رجاء النقاش نشأة الحركة الشعوبية كرد فعل على العنجهية العربية وعلى الفلسفة العنصرية التي سار عليها الأمويون فى حكم الشعوب والاجناس المختلفة، فيقول :

«ويذكر لنا المؤرخون أن النظرية الشعوبية، بدأت بداية سليمة حيث كانت تدعو إلى «المساواة» بين العرب وغيرهم، من الاجناس غير العربية، والشعوبية حسب هذا المعنى فرقة لا تفضل العرب على العجم» ولذلك فقد كان المؤرخون يسمون دعاة «الشعوبية» فى هذه المرحلة باسم «اهل التسوية» أى اهل «المساواة» بلقنتا العنصرية.

والعرب عند أصحاب هذه النظرية، ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم، ولا أية أمة أفضل من أية أمة، وه الناس كلهم من طينة واحدة، وسلالة رجل واحد، «وانما التفاضل بين الافراد لا بين الامم».

ثم يذكر رجاء النقاش ان الشعوبية سرعان ما تحولت عن هذا المعنى «الانسانى» إلى نزعة عنصرية شديدة العداء للعرب والتآمر عليهم. وقد وقف الشعوبيون بهذا المعنى الأخير وراء الدولة العباسية، ووراء تدمير الدولة الأموية، والقضاء عليها». (ص ٥٥).

وانقلب الحال واصبح تعصب العباسيين ينصب على العرب. ومن نماذج الاضطهاد الذى أصاب العرب يذكر رجاء النقاش الأمثلة الآتية :

١ - أخذ دعاة الشعوبية يؤلفون الكثير من الكتب فى ذم العرب وتجريدهم من أى فضيلة انسانية أو حضارية... وقد بلغ بأحدهم «الهيثم بن عدى كرهه للعرب الذين اشتهروا بمعرفة انسابهم وتمجيدها، ان قام بتأليف كتاب عنوانه «أسماء بغايا قریش فى الجاهلية» وكان هدفه كما يقول الاستاذ رجاء النقاش هو طبعاً ان يطعن فى انساب العرب، ويثير حولها الشكوك.

٢ - تزييف القصص التى لا أساس لها من الصحة ضد العرب والقبائل العربية، ثم تشويه الأدب العربى نفسه.

٢ - وصل الأمر في عهد الخلفاء العباسيين إلى حرمان العرب من المناصب العليا في الدولة، فتولاهما الفرس، والترك وغيرهم من العجم. وكان الخليفة أبو جعفر المنصور... وهوى عريى أبا وأما - يرفض أن يكون هناك عريى في قصره، حتى لو كان بين الخدم.

٤ - تزيف الأحاديث النبوية التي تمجد العجم على العرب.

وخلاصة رأى الاستاذ رجاء النقاش أن «الشعوبية بهذا المعنى العنصرى، المعادى للعرب، ليست كما يقول الدكتور لويس عوض فى مقاله «بالأهرام» (١٩٧٨/٥/١١) «أقرب ماتكون إلى معنى القومية بالمدلول الحديث» وتعريف الشعوبية عند الدكتور لويس عوض فى نفس المقال هو أنها شاعت فى العصر العباسى للدلالة على ثورة القوميات على الخلافة العربية، باعتبار أن وحدة الدين الإسلامى لاتبرر سيادة الجنس العربى واستثنائه بالحكم».

ثم يضيف رجاء النقاش إلى ذلك قوله «فالشعوبية هنا قريبة، بل ومشابهة جدا للدعوة التى كان ينادى بها النازيون وهى «معاداة السامية» (ص ٥٧) وفى الصفحة التالية يقول :

«أن الحركة الشعوبية والتى كانت فى جانبها التاريخى والنظرى الأكبر، حركة عنصرية.. قد أطلت برأسها من جديد فى العصر الحديث على صورة أخرى، وهذه الحركة الشعوبية الحديثة يغذيها الاستعمار، وهى تحارب الفكرة العربية بمعناها العنصرى». (ص ٥٨)

لقد حرصت على نقل أفكار الاستاذ رجاء النقاش بشئى من التفصيل فيما يختص بهذا الصراع العرقى أو العنصرى بين العرب والشعوبيين لى اشرك القارئ معنا فى المقارنة وبين هذه الحركات التاريخية وماتنتج عنها من صراعات وتصفيات دموية وبين أوضاع العالم العربى عام ١٩٧٨. ومن المؤكد أنه لا يوجد تماثل أو تشابه بينه وبين ماكان يجرى فى القرنين الثالث والرابع الهجرى، التاسع والعاشر الميلادى فان صح مايقوله رجاء النقاش من أن الحركة الشعوبية كانت حركة نازية عنصرية، فلا بد أن يكون قول لويس عوض بانها حركة قومية صحيحا أيضا. لأن الحركة الشعوبية كانت تعبيراً عن صراع طبقي وقومى فى أساسه، ولم يكن وليد نظرية فلسفية بل

جاء كرد فعل لعنصرية الدولة الأموية وأرستقراطيتها القرشية. كانت هناك دولة عربية واحدة ممتدة الأطراف من الخليج حتى الأندلس، وضد هذه الدولة بدأت الثورات الشعبية والمؤامرات التي قضت على الحكم الأموي وأقامت الدولة العباسية التي رفعت من شأن هؤلاء الشعبويين وأتاحت لهم المساهمة في كل وجوه النشاط الفكري ويفضل هؤلاء انفتحت الدولة في العصر العباسي على الثقافات القديمة فبدأ التقدم العلمي والازدهار الثقافي والحضاري. وعلى هذا يمكن أن نقول أن إبعاد العرب عن ميدان الصدارة في هذه الدولة مكن لهؤلاء الموالى أن يسهموا في بناء أعظم حضارة عرفها العرب في تاريخهم، والتي لازالوا يفخرون بها حتى الآن.

أما في ١٩٧٨ لم تكن هناك دولة عربية واحدة بل حوالى خمسة عشرة دولة مستقلة، لا يربط بينهم رابط، وعلاقات الصراع والصدام العنفي والخفي بينهم هي المحرك الأساسي للفعل ورد الفعل عندهم. بل حتى الخطة الدفاعية المشتركة لحماية حدودهم لم تكن موجودة بالمعنى الصحيح. واعتقد أن لويس عوض قد رفض العزلة ودعا إلى نظرة واقعية لمشكلة الأمن على أساس أن أمن المنطقة لا يتجزأ. فهو بهذا المعنى ليس انعزالياً ولاشعوبياً أيضاً. فالرجل لا يكره العرب، ولا يهتم بالعواطف لأن مصائر الأمم لا يجب أن تترك عرضة لتقلبات الأمزجة من وقت لآخر. وكان يشخص الواقع من كل نواحيه بما في ذلك التاريخ والجغرافيا وقد تغير الموقف تغيراً كاملاً الآن بعد ما جرى من أحداث جسام على خارطة الشرق الأوسط كله. من هذه الأحداث حرب العراق وإيران التي استمرت ثمان سنوات، ثم غزو العراق للكويت وانقسام العرب، ومجيء القوات الدولية بقيادة الولايات المتحدة لتحرير الكويت ثم ما أعقب ذلك من تصدع للدول العربية والمجتمعات العربية: فما عسى أن تكون الإجابة الآن لو طرحنا السؤال على الكاتب الكبير والناقد الأشهر الأستاذ رجاء النقاش قلنا : من هم العرب ومن هم الشعبويون الآن؟ أنا شخصياً لا أعرف كيف تكون الإجابة في هذا الواقع الممزق المهان الذي يسوده الفكر المتخلف والغوغائية على جميع المستويات. والمشكلة الحقيقية أن الذين يعون بحق مشاكل هذه المنطقة ودولها ويفكرون ويبحثون

من أجل مستقبلها لا يستمع لهم أحد من أصحاب المنافع والمصالح من الحكام واتباعهم. ففي ظل حكومات اوتوقراطية وحكومات عسكرية وبكتاتورية لاترابط نفسها بمصالح شعوبها، سيظل هذا الانقسام القائم بين الواقع والحلم أو بين الواقع المتردى والخطة الاستراتيجية التي تضمن توجيه الموارد وتتميتها لصالح أبناء هذه المنطقة جميعا. وطالما استمر هذا الواقع سيبقى التناقض دائما بين الكتاب والمفكرين، بين أصحاب الايدولوجيات الذين يرون الحلم واقعا وبين أصحاب المناهج العلمية والاكاديمية الذين لايقبلون من حقائق العلم والتاريخ الا ماتويده الوقائع. ومن أجل هذا سوف يمتد بحثنا قليلا لاستيفاء بعض الجوانب والنقاط.

. كتب الدكتور محمد اسماعيل على في الاهرام (١٣/٤/١٩٧٨) يستنكر تلك «المقارنة المحزنة بين (اسطورة العروبة العرقية) و(اسطورة الآرية العرقية) أيام النازي ونظيرها في الشطط (القومية الاسرائيلية) ثم انكر انكارا تاما وجود أى شبه بين القومية العربية وهذه القوميات سواء في مجال التنظير أو التطبيق.. وهو يقول:

١ - لم يؤسس أحد دعاة الوحدة العربية في مفهومها المعاصر، العروبة على أساس عرقي أو عنصري. بل تأسست دعوة الوحدة العربية دائما على اساس التماثل في اللغة والتاريخ المشترك، والظروف الجغرافية.

٢ - ان دعوة الوحدة الانتماجية العربية لا يمكن وصفها بأنها تلتهم غيرها من قوميات. ويبدو ان اديبنا الكبير قد أغفل الفارق الكبير بين مفهوم (القومية) ومفهوم (الأقلية). فعلى حين تقوم «القومية» على مرتكزات لغوية وتاريخية وجغرافية مشتركة، فان (الأقلية) حسب تعريف اللجنة الفرعية لحقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة في دورتها الرابعة بنيويورك في الفترة من ١ - ١٦ أكتوبر ١٩٥١ هي (الجماعات التي لها اصل عرقي ثابت وتقاليد لغوية وصفات تختلف بصفة واضحة عن بقية الشعب الذي تعيش فيه. ويجب - والكلام لايزال للجنة - ان يكون عدد هذه الأقلية كافيا للحفاظ على تقاليدها وصفاتها كما يجب ان تدعى بالولاء للدولة التي تتمتع بجنسيتها.



ومن المفهوم فى علوم السياسة والقانون والاجتماع (القومية) لا تلتهم قوميات، وانما يمكن ان تضم (أقليات). ولم يقل احد بأن القومية العربية قائمة على التهام القوميات الأخرى، وانما قائمة اساسا وطبقا لكل المفاهيم السياسية على احترام حقوق الاقليات التى تعيش فى نطاق الاقليم العربى. ولعل كاتبنا الكبير قد قارن بين ما يسمى بالقومية الكردية والقومية الدرزية والقومية اليهودية وبين القومية العربية. فاذا صح ذلك فان الصحيح هو أن هذه (القوميات) انما هى (أقليات) تعيش بين القومية العربية، ومنحها القانون الدولى - كاقليات - ومنذ معاهدة - أوسنابروك - عام ١٩٤٨ حتى الآن، حقوقا تدور فى اطار حقوق الانسان بصفة عامة. وهذه الحقوق هى ما يطلق عليه فى فقه القانون الدولى اصطلاحاً (وسائل حماية الاقليات).

٣ - فاذا خلصت العروبة من وصمة العرقية، أياكون من الامانة، وضع القومية العربية على خط واحد مع النازية؟ وهل يملك منصف اجنبيا كان ام عربيا، أن يدعى أن هناك تماثلا بين احوال اليهود فى كتف العروبة واحوالهم فى كتف النازية؟

وفى مقاله «معانبات قومية» الذى خصصه للرد على كثير من الاعتراضات بدأه الدكتور لويس عوض قائلا:

واحب أن أقول ابتداء أنه رغم ما يبدو من اختلاف فى بعض اسس التفكير بين الاستاذ الدكتور محمد إسماعيل على وبينى.. الا أن من يتأمل كلامه وكلامى يجد أننا متفقان فى كثير من المقدمات والنتائج.. وليس بيننا خلاف جوهري الا خلاف «سيمانتى» مصدره خلاف على التعريفات أو على معانى الالفاظ، فانا استخدم مفردات اللغة مثل «القومية» و«العرقية» أو «العنصرية» و«الثقافة» و«الحضارة» و«الوطن» و«الجيوبوليتية» بمعنى، وهو يستخدم هذه الالفاظ ذاتها بمعنى آخر - أما فيما عدا هذا من مقدمات ونتائج فدائرة الخلاف فيه أضيق ما تكون .

أنا مثلا أوافق على أن اليهود عبر التاريخ الوسيط والحديث لم يجدوا من العنت أو الاضطهاد فى ظل الامبراطورية العربية أو فى ظل

العالم العربي الحديث عشر معشار ما وجدوه من عنث واضطهاد في أوروبا الوسيطة والحديثة، بل لقد عرفوا أزمنة أيام الامبراطورية العربية والعالم الاسلامي بعامة كانوا يحتلون فيها مراكز الصدارة في الدولة العربية وفي الدول الإسلامية.

كذلك اوافق الدكتور محمد اسماعيل على انه لا وجه للمقارنة بين دعوة القومية الآرية العرقية وبين دعوة القومية العربية كما نعرفها في التطبيق مهما بدت في دعوة العروبة اتجاهات عرقية من وجهة نظري على الأقل. فليس من الضروري ان تقترن كل دعوة فاشية أو نازية، رغم عنصريتها، بغرف الغاز والابادة العنصرية للأقليات العرقية، كما حدث في المانيا الهتلرية

فقد عرف العالم الحديث ألوانا من النازية والفاشية والدول الشمولية بوجه عام خلت من غرف الغاز والابادة العنصرية ومع ذلك لم تبرأ من مبدأ السيادة العرقية أو السيادة الحضارية أو السيادة الطبقية.. الخ وكل من درس تاريخ الرايخ الثالث يعرف أن غرف الغاز لم تكن في المانيا النازية لليهود وحدهم بل كان الشيوعيون الألمان «الآريون» في مقدمة ضحاياها.

بعد هذا أنتقل لويس عوض الى نقطة الخلاف الاساسية في الموضوع والخاصة بقول د . محمد اسماعيل على انه «لم يعثر على رأى له وزن، يؤصل فكرة العروبة تأصيلا عرقيا او جنسيا» فيقول :

فإذا كان الامر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على وأنا على اتفاق عظيم، ولا أقول على اتفاق تام. فيما يمس جوهر الموضوع وأنا أول من يتمنى أن نصفى دعوة القومية العربية من فكرة الوحدة العرقية.

ولكن الامر ليس كذلك على وجه الدقة، كما يتضح مما يلي :

إذا كان حقا أنه «لم تطرح على الاطلاق مقولة وحدة العرق أو الجنس في أى مرحلة من مراحل الدعوة إلى القومية العربية»، فكيف

اتفق أن مؤسسى هذه الدعوة وهم اصحاب «البعث العربى» يبدأون تاريخ المنطقة من الخليج إلى المحيط منذ الفتوحات العربية العظمى وكنما تاريخ المنطقة كلها لم يبدأ الا منذ بزغ نجم العرب فى السياسة العالمية، أو كنما سومر وبابل وأشور فى الطرف الشرقى منها وفينيقيا وأرض كنعان ومصر القديمة فى وسطها ومعين وقتبان وسبا ونوريدان فى جنوبها ونوميديا «ليبيا» وقرطاجنة وموريتانيا فى غربها لم يكن لها تاريخ قبل ذلك التاريخ بالآلاف السنين. اليس من العرقية هذا التركيز على بداية التاريخ القومى فى المنطقة بانتفاضة العرب التاريخية فى القرن السابع الميلادى وما بعده مع اهدار تاريخ المنطقة وحضارتها قبل ذلك.

ثم اضاف إلى ذلك بأن فى مكتبته عشرات الكتب التى تفيض بالنزعة العرقية فى فهم معنى العروبة. ومن هذه الكتب ذكر الدكتور لويس عوض كتابين : أولهما نسبه إلى الدكتور جواد على وهو بحث فى تاريخ العرب القديم. وكان مصدر دهشة لويس عوض ان «كثيرا من المشقة العلمية التى تكبدها هذا الاستاذ الجليل كانت موجهة إلى اثبات ان الحياة الانسانية والحضارات قد نشأت فى شبه الجزيرة العربية ومنها انتشرت إلى العالم القديم».

أما الكتاب الثانى فهو :

الجزء الأول من كتاب العالم الجليل الدكتور ناجى معروف الأستاذ بجامعة بغداد، وهو كتاب «عروبة العلماء المنسوبين إلى البلاد الاعجمية فى المشرق الاسلامى [١٩٧٤] وفيه رصد لاسماء ٢١٣ عالما من علماء التراث الاسلامى عاشوا بين ٦٥٨ و ١٠٤٨ ميلادية، أى نحو اربعة قرون والقايمهم كلها من نوع الرومى والخراسانى والقزوينى والاصفهانى والبخارى والجرجانى والنيسابورى والرازى والهروى والبلىخى والطرسوسى والسمرقندى والسجستانى والشيرازى الخ... الخ.. وقد تقصى المؤلف أنسابهم فوجدهم عربا من قريش أو تميم أو مضر أو ربيعة أو ثقيف أو شيبان أو عبد شمس أو مخزوم أو الازد

أو بنى عامر أو الانتصار.. الخ الخ. كل ذلك ليرد على قول ابن خلدون وسواء ان اغلب حملة العلم فى التراث الاسلامى كانوا من العجم، وهو مبحث غريب لانه يجرد غير العرب من أى اضافة إلى الثقافة الاسلامية من جهة ويفترض أن الجنس العربى يبقى عربيا حتى ولو عاش قرونا فى بلاد الاعاجم، رغم مرور اجيال من التزاوج والانجاب من اهل الامصار التى إنتقل العرب إليها، مع التسليم بصدق هذه الانساب فى ارومتها الأولى. وعلى كل فالكتاب مهدى «إلى كل من شرفه الله بالانتماء إلى العرب نسبا أو ولاء أو ثقافة» رغم انهم علمونا ان الاسلام ينهى عن التباهى بالانساب لانه من شيم العنجهية الجاهلية العرقية.

فهل قد غاليت كما يذهب الاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على حين ذكرت أن دعوة القومية العربية قد اقترنت بنزعة سيادة العرق العربى والثقافة العربية على اعراق القوميات الاخرى وثقافتها؟ وهنا يصرح لويس عوض أنه يتكلم «عن القومية المصرية بوصفها شيئا مستقلا عن القومية العربية - التى لا افهمها خارج الجزيرة العربية. فهذه وحدها عندى هي الأمة العربية باى تعريف علمى، ولا اتكلم عن الاقليات العرقية المتناثرة فى ارجاء العالم العربى». وكان الدكتور لويس عوض قد أحس أن دكتور محمد اسماعيل على يغمزه من طرف خفى بأنه ينتمى إلى «الاقلية» القبطية أو أنه متأثر بمقالية الاقليات لجرد انه يرفض «القومية العربية» فجاء رده على هذه النقطة مفصلا وواضحا، فقال :

وفى جميع الاحوال، فليسمح لى سيدى الكريم ان اطمئنه إلى أن اقباط مصر لا ينطبق عليه أى ركن من أركان تعريف الاقليات الذى نصت عليه حقوق الانسان.

أولا : لأن الاقباط ليسوا جماعة لها أصل عرقى ثابت يختلف بصفة واضحة ولا بصفة غامضة عن بقية الشعب المصرى الذى تعيش فيه. معروف أن المصريين، مسلموهم كاقباطهم تنحدر أعراقهم الاساسية عن قدماء المصريين، فان كانت فى هؤلاء أو أولئك دماء وافدة فقد ذابت فى البحر المصرى الكبير.

ومن خرافاتنا المتوارثة أننا نتحدث عن «عنصرى» الأمة المصرية، فالأمة المصرية ليس فيها الا عنصر واحد يتجلى فى الاغلبية الساحقة من أبنائها أيا كان دينها. وإنما خرافة العنصرين نزلت إلينا من زعم الاقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم اصحاب مصر الاصيلين، ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة، فى حين ان الأنثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك لا فى مقاييس الجماع والاثوف والعظام ولا فى نسبة تجلط الدم ولا فى خواص الشعر الخ.. بينما هى تميز فى كل هذه الخصائص السلالية بين المصريين عامة وبين جيرانهم من شعوب غربي آسيا فى الشام والعراق والجزيرة العربية.

الكثرة المطلقة من المسلمين اقباط اعتنقوا الاسلام قرنا بعد قرن منذ الفتح العربى : وحكاية عمر بن عبد العزيز معروفة، وهى أنه عندما كثر دخول المصريين دين الاسلام فى أيامه نقصت حصيلة الجزية فاستأنز عامل مصر فى أن يمنعهم من ذلك تأسيسا على أن الاسلام دين عربى أرسل للعرب، فظهر عمر بن عبد العزيز وكتب إليه يقول : «ان الله أرسل محمدا هاديا لا جابيا»..

وثانيا : لان الاقباط ليسوا جماعة لها تقاليد لغوية وصفات تختلف بصفة واضحة أو غامضة عن بقية الشعب الذى تعيش فيه، فهى تتكلم عربية مصر العامية وهى تكتب وتقرأ العربية الفصحى، والتراث العربى، وهى قد تخلت عن اللغة القبطية حين تكل المسلمون عنها لالشيء الا لأن المصريين من عجيته واحدة، ولست اعرف ان للاقباط «صفات» خاصة يختلفون بها عن المسلمين.

وثالثا : لم يبق الا المعتقدات والتقاليد الدينية، فهذه وحدها يختلف فيها اقباط مصر عن مسلميها، وحتى فى هذه الحدود فمعروف للخاص والعام أن الكنيسة المصرية كنيسة قومية لا تعرف لها أباروخيا إلا بابا الاسكندرية، وأنها نشأت قبل أن تنشأ كنائس العالم اجمع بما فى تلك الفاتيكان أو كنيسة القديس بطرس وأنها فى

عقائدها متهمة من سائر كنائس العالم بالاسراف فى التوحيد أو ما يسمونه «المونوفيزية» أو الايمان بالطبيعة الواحدة، ومتهمة بالاسراف فى تقديس مريم إلى حد وصفها «بالماريولوجية»، بل معروف للخاص والعالم أنه فى كثير من الشعائر الدينية ولاسيما طقوس الموت والميلاد والاختساب والسحر والشفاعة، وبعض الأعياد لا فرق هناك بين قبطى ومسلم فى التقاليد والعادات، لأن أكثرهم نزل إلى المصريين مع موروثة مصر القديمة. فالاقباط إذن ليسوا أقلية بتعريف لجنة حقوق الانسان كالاكرد فى العراق والارمن فى الدولة العثمانية والدروز فى لبنان الخ.. لأن وحدة العرق ووحدة اللغة فضلا عن انسجام التقاليد والثقافة تجعل من الامة المصرية سبيكة واحدة رغم أن أبناء كل ملة فيها لا يتزاجون مع الآخرين إلا غرارا، بحيث لاتميز بين المسلم والقبطى الا بمعونة دلالات عرضية، ولا حواجز بينهما الا عند المتعصبين فى الدينين.

وما دام الأمر كذلك فالاستاذ الكريم الدكتور محمد اسماعيل على قد جانب الصواب حين نبهنى بأتى أحدث عن «الاقليات» فى حديثى عن «القوميات». فاذا كان رايه فى الأربعين مليوناً من المصريين أنه لم تكتمل لهم بعد، أو لم تكتمل لهم فى يوم من الأيام، شروط القومية المصرية، فهو طبعاً حر فى اعتقاده ولكنى لا أشاطره هذا الاعتقاد.

تبقى نقطة هامة تستوجب أن نقف عندها، وهى تعريف القومية العربية. فقد لاحظ الدكتور لويس عوض أن د. محمد اسماعيل على «قد توخى فى تعريفه لمقومات القومية العربية نفيه البات لاي مفهوم عرقى فيها وتجنبه الإشارة إلى أى مفهوم يبنى فيها، ويفهم من هذا أنه يسلم ابتداء بأن أقوام العالم العربى من أعراق متباينة، وهو صحيح علمياً، ويفهم منه أيضاً أنه لا يشترط وحدة الدين كعنصر من عناصر القومية، وهى فكرة راقية اهتمت إليها الامم المتعددة فى صورة الدولة العثمانية التى تتعايش فيها الأديان وتحل فيها «المواطنة» محل وحدة الدين ووحدة الجنس بعد تجارب مريرة من اضطهاد الاقليات

الدينية، ولكنه غير صحيح تاريخيا لأن القومية لم تخل في أية مرحلة من تاريخها من وحدة الجنس أو العرق بالاصالة أو بالانتماء بالجنس وفي تعريفه يقول : «يقوم المفهوم الاصيل للقومية العربية على اساس الاشتراك في الاقليم واللغة والتاريخ المشترك» وهذا قول بحاجة إلى تحليل لأنه من جهة تعريف ناقص للقومية، ومن جهة أخرى تعريف مستقبلي يقوم على الاماني أكثر من الواقع.

ثم يتساءل لويس عوض: منذ متى كان هناك اشتراك في «الاقليم» في هذا الوهم الكبير أو الحلم الكبير الذي يسمى «الوطن العربي»؟ ويجب قائلا:

ان المنطقة من الخليج إلى المحيط لم تتوحد الا في ظل الاستعمار الامبراطوري من داخلها أو من خارجها أو في ظل الدولة الدينية الجامعة وإذا كان التوحيد بالخلافة غير مطروح في زماننا، وإذا كان الاستعمار من الخارج مرفوضا رفضا باتا، لم يبق أمامنا الا الاستعمار الامبراطوري من داخل العالم العربي. وأنا أسمى الاشياء باسمائها: قوة عظمى من داخل العالم العربي لها قدرة الاجتياح والتوحيد تحقق «وحدة الاقليم» هذه التي يسمونها «الوطن العربي». بعبارة أخرى تكرر تجربة محمد علي وعبد الناصر.

ان الحقيقة الواضحة عند أغلب المتحاورين هو يساهم الكامل من امكانية قيام هذه الوحدة التي يتمناها الجميع وهذا اليأس واضح في تنازل الدكتور محمد اسماعيل على عن شروط كثيرة اساسية لتحقيق الوحدة. وهذا ما يعلنه لويس عوض في نهاية كلامه:

اكاد اقول ان الزميل الكريم الدكتور محمد اسماعيل على متفق معي في هذا التصور المتواضع لواقعنا رغم دفاعه الحار عن «القومية العربية» فهو ينتهي في مقاله إلى قوله:

«ولكني اضيف شيئا هاما وضروريا هو ان التسليم بوجود الامة العربية لا يعني بالحثم والضرورة وجوب توحيد هذه الامة في شكل دولة واحدة. ذلك ان الدولة ليست هدفا للقومية، انما هي أداة لتحقيق المصالح الذاتية لهذه الامة حينما تفتقد الوسائل الأخرى لتحقيق هذه

المصالح». بل ويضيف أن من حق كل دولة عربية أن تحافظ على استقلالها السياسى «وأن تباشر أمور الحرب والسلام بنفسها»، وأن تعقد سلاما مع اسرائيل اذا رأت أن مصلحتها الذاتية فى ذلك، وأن تتصرف فى ثرواتها الخاصة ولكن بطريقة لا تضر بشقيقاتها الدول العربية وأن تباشر كل التصرفات التى تسهم فى تقدم شعبها ونموه، أولا، لأن كل دولة مسئولة أولا عن شعبها، وثانيا أمام الامة العربية.

فماذا بقى فى «القومية العربية» بعد كل هذه التحفظات بالتخفف من فكرة الدولة الواحدة والجيش الواحد والاقتصاد الواحد والسياسية الخارجية الواحدة، ومن فكرة الوطن الواحد اجمالا؟ هى مجرد حلم جميل من احلام اليقظة، تعرف جميعا انه من احلام اليقظة، ومع ذلك لانريد أن نتخلى عنه، رغم ان بائع الاحلام قد رحل عنا، ورغم أن سوق الاحلام قد رفعت منذ ١٩٦٧ ولم كل هذا الاحتجاج لاني وصفت حلم اليقظة هذا بأنه اسطورة سياسية رغم أن الاسطورة أرقى.

وقبل ان نختم تحليلنا لهذا الحوار الممتع والمفيد الذى اتسم من جانب الكتاب الثلاثة بغزارة العلم والموضوعية والسعى إلى الفهم والاستنارة وهذه من سمات كبار المفكرين والعلماء. واكمالا لهذه الصورة الجميلة الراقية أجد من الانصاف أن اشير هنا إلى نفي الدكتور محمد اسماعيل على أن يكون قد قصد إلى شىء مما تطرق إليه عتاب الدكتور لويس عوض عن «عقلية الاقلية» فقال فى مقاله «ملاحظات على رد الدكتور لويس عوض بالاهرام (٧٨/٥/١) «ولم يكتف الدكتور لويس عوض بطرح (أو بالأصح باعادة طرح) مفهوم «الامة المصرية» بل عاتبنى على اننى اشير من طرف خفى إلى أنه ينتمى إلى الاقلية القبطية فى مصر أو أنه متأثر بعقلية الاقلية... وذلك بالفعل لم يدر فى فكرى وأنا أخاطبه ككاتب مصرى الجنسية عربى اللسان». ثم يناقش طرح لويس عوض لفكرة القومية المصرية فى مقابل القومية العربية، ويقول :

«إن الكاتب الكبير - فيما يبدو - يدافع عن العرقية فى صورتها المصرية ويهاجم العرقية فى صورتها العربية، والاقيم قوله «... لأن وحدة العرق ووحدة



اللغة فضلا عن انسجام التقاليد والثقافة تجعل من الأمة المصرية سبيكة واحدة ..» ان رفض الكاتب الكبير للقومية العربية مؤسس على قيامها كما يعتقد - على وحدة العرق. والأمة المصرية تقوم - في رأيه - على وحدة العرق، أفما كان حريا به ان يساير منطقته إلى النهاية، فيرفض فكرة الأمة المصرية.

ولاشك في ان مايقوله الدكتور محمد اسماعيل على مختلف عما قصده لويس عوض، لسبب بسيط واضح تبعا لمنطق لويس عوض وهو ان الامة العربية أو القومية العربية لا وجود لها كدولة محددة ومعروفة في أرض الواقع بعكس الأمة المصرية القائمة على وحدة راسخة من آلاف السنين ولها شخصيتها السكانية الفريدة المتميزه وكذلك شخصيتها الحضارية. ومن شاء ان يتأكد من هذه الحقيقة فليقرأ كتاب «شخصية مصر - عبقرية المكان» «لعلنا الكبير الدكتور جمال حمدان. وهو بحث علمي صرف يتعامل مع حقائق التاريخ والجغرافيا ولقائهما معا على أرض مصر. اين هذا من فكرة أيديولوجية صاغها حزب البعث العربي وطرحها على الساحة السياسية.

وزاء اللبس البادى في معانى الكلمات اضطر لويس عوض ان يكتب بحثين أكاديميين لايضاح «معنى القومية» فيقول :

«القومية» كلمة عربية مستحدثة لم يعرفها العرب الاوائل ولم تستجد في اللغة العربية قبل القرن التاسع عشر كترجمة لكلمة Nationalism.. وقد عرفت العربية الفصحى تعبيرين أقرب ما يكون إلى معنى «القومية» بالملول الحديث، هما كلمة «الشعوبية» التي شاعت في العصر العباسي للدلالة على ثورة «القوميات» على الخلافة «العربية» باعتبار أن وحدة الدين الاسلامى لا تبرر سيادة الجنس العربي واستثنائه بالحكم المركزى، وكلمة أو اصطلاح «العصبية» أو «العصبية الجامعة لكل العصائب» الذى نجده فى «مقدمة» ابن خلدون كأساس لوحدة المجتمع على أساس العرق أو الجنس بديلا عن الجامعة الدينية كأساس لوحدة المجتمع.

ويعد ان يؤصل لهذه المصطلحات فى مصادرها الأصلية يعود إلى القول:

ومن هذا نجد أن كلمة nation بمعنى «أمة»، وكلمة nationalism بمعنى «قومية»، فى اللغات الأوروبية قديما وحديثها، تتضمن دائما معنى وحدة العرق أو السلالة أو الجنس، مهما كان مختلطا، ولاسييل إلى استبعاد فكرة العرقية أو العنصرية أو الانتماء إلى جنس واحد بسيط أو منصهر من مفهوم هذين اللفظين ومن مفهوم مرادفهما فى العربية الحديثة.. وقد كان من عربوا كلمة nationality بكلمة «الجنسية» على صواب فى هذا التعريب وعلى دراية باصل الكلمة تاريخها ودلالاتها.

فمعنى هذا هو أن وحدة العرق أو العنصر أو الاصل انن ملازمة لفكرة «القومية» وافكرة «الأمة» وحسب هذا التعريف فاذا «نحن قلنا ان وحدة العرق هى احدى مقومات «القومية العربية» فليس فى هذا الكلام مدعاة للفضب أو الانزعاج لأن وحدة الاصل هذه هى احدى مقومات كل قومية فى التاريخ الانسانى، بل لعلها المقوم الاساسى فى فكرة القومية لأن الانتماء إلى مجموعة بشرية واحدة تربطها علاقة الدم بالمعنى الواسع طبعا هو الذى يحدد تماسك هذه المجموعة فى مجتمع واحد ويحدد تحركها الجماعى فى بلاد الارض».

فالقول انن بأن القومية العربية أو القومية المصرية أو أية قومية فى التاريخ ليست مؤسسة على وحدة العرق تخوف فى غير موضع، لأن ما تدنيه الانسانية والاديان ليس الانتماء إلى جنس معين ولكن نعمة الشعور بأن هذا الجنس أرقى أو اشرف بالوراثة من غيره من الاجناس، أو انه جنس الله المختار كما يقول اليهود عن انفسهم. والخلو من الشعور بالانتماء إلى أى جنس أو عنصر أو سلالة، أى جماعة بشرية مترابطة فيه درجة من درجات الضياع شبيهة باحساس اللقطاء أو الايتام أو من لا أسرة لهم ولا اهل ولا اقرباء..

وساكتفى الآن باقتباس فقرتين لتكملة هذا الشرح ومن شاء المزيد عليه بالرجوع إلى كتاب «دراسات فى الحضارة» للدكتور لويس عوض الصادر عن دار المستقبل العربى بالقاهرة.

فالقومية الراقية انن لم تبدأ الا حين اقتترنت بالوطنية، بل لم تبدأ الا حين ظهرت الدولة المركزية وحل فيها حكم القانون والمؤسسات محل ارادة الحاكم والعرف والتقاليد، وتحول فيها القوم من مجرد قطيع يرعاه راع ويهش به بعضاه، اى من مجرد «رعية»، إلى «أمة» فيها «مواطنون» لا رعايا. ولهذا كان من تعريفات «الأمة» انها شخصية قانونية مكونة من مجتمع يسويه دستور واحد وقوانين واحدة وسيادة لا تتجزأ على أرضه ومواطنيه. فالمصريون مثلا لم يكونوا امة أيام حضارة نقادة أو البدارى أو دبر تاسا أو مرمدة بنى سلامة فى عصر ما قبل الاسرات. بل لم يكونوا أمة قبل ان يوجد مينا أو نعرمر الوجهين ويقيم فى مصر الدولة الواحدة، بل كانت شعوبين ودولتين ومن قبل ذلك كانت شعوبيا ودويلات... وبالمثل فالعرب لم يصبحوا أمة قبل ان يوحدهم النبى بل كانوا قبائل متفرقة. والفرق كان باختصار ظهور الدولة الواحدة والوطن الواحد.

وبهذا المعنى نحن لا نستطيع ان نتكلم اليوم عن «الأمة العربية» وعن «الوطن العربى» الا بعد زوال الحدود السياسية داخل العالم العربى وقيام الدولة المركزية الواحدة التى يحكمها دستور واحد وقوانين واحدة وتكون صاحبة سيادة لا تتجزأ على كل أراضيها وكل مواطنيها. وهذا لا وجود له فى الحاضر، وهو على أحسن الفروض مرهون بالمستقبل لو توافرت شروط تحقيقه. اما قبل ذلك فلا وجود للقومية انن الا بوجود الدولة الواحدة التى يتساوى فى ظلها جميع المواطنن. أما وحدة الثقافة والتاريخ فلا تغنى عن ذلك شيئا:

ومثل العرب مثل الرومان. اعطوا أوروبا اللاتينية [إيطاليا واسبانيا والبرتغال وفرنسا] الدين المسيحى [الكاثوليكية] واللغة اللاتينية بلهجاتها الحديثة.. فهل من اجل ذلك نستطيع ان نسمى الفرنسيين أو الاسبان مثلا بأنهم رومان؟ طبعاً لا وهل نستطيع أن نتحدث عن القومية الرومانية أو القومية اللاتينية فى الكلام عن فرنسا واسبانيا والبرتغال؟ طبعاً لا.

لقد حاولت أن أكون أميناً وبقياً قدر الامكان فى تقديم هذه المعركة بقدر الامكان، ولم اتدخل بالتعليق أو التوضيح الا فى أضيق الحدود، وان بدا فى موقفى انحيازاً مالفكرة أو استنتاج ذلك لأنى واقعى شديد الارتباط بالواقع الوطنى والواقع القومى بعد ان طهرتنى مرارة الهزائم وتدهور أوضاعنا الحياتية على جميع المستويات، طهرتنى من الأوهام والاحلام جميعاً. فان انحزت لموقف لويس عوض تحديداً فى هذه القضية، فانا انحاز لمنطق الضرورة العلمية. بالاضافة إلى ان منطقى عادل جداً.

فهو يرفض العزلة ويرفض الاندماج. فالعزلة ضياع يحذر هو منه ويدعو لوضع استراتيجية ثابتة للامن القومى تكفل الدفاع عن أمن المنطقة ووحديتها. وهو الحد الأدنى المعقول على أن تتكفل كل دول المنطقة بتحمل نصيبها فيه. فان تحقق ذلك، فدعونا نحلم بالمزيد على طريق التعاون الحر الرشيد اذا كنا حقاً أخوة وأشقاء.

واذا كان لويس عوض يرفض الوحدة الاندماجية. فمتمتهى العدل والحكمة. ففى غياب الممارسة الديمقراطية فى معظم أوكل البلاد العربية.. فلن تكون هناك وحدة شعوب بل وحدة حكام واجهزة قمعية لايهمها الا تدعيم مواقعها. فاذا من الله على بعض الدول العربية ورضى حكامها ان يتنازلوا ويسمحوا لهذه الشعوب ان تتنفس الصعداء وتمارس حقوقها الإنسانية والسياسية والاجتماعية بما يضمن قيام معارضة سياسية حقيقية واحزاب وطنية متعددة فلا بأس بالوحدة الشعبية بين هذه البلاد على اساس فيدرالى أو كونفيدرالى بحيث يكون الاتحاد مصدر قوة جديدة لهذه البلاد فى ميدان التنمية بمفهومها الشامل : اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً أى تعزيزاً للديمقراطية لاتوحيداً لوسائل القهر.

هذا هو مفهومى للقومية والوحدة، فاذا لم تتحقق هذه الشروط أو حتى تتحقق دعونا نتكئ على تحديدات لويس عوض العلمية والسياسية حماية لنا من الانغماس فى الاحلام، أو التعلق بمغامرات وحدوية على طريقة صدام. وهنا اكفى بوضع هذه الفقرة التى تلخص شروطه للقومية :

فالقومية إذن بعد كل هذا الاستقصاء هى حصيلة مجموعة عوامل اساسية فى مقدمتها وحدة الجنس والوطن والثقافة والتاريخ.

والذين يقيمون دعوة «القومية العربية» على وحدة الثقافة وحدها (اللغة والدين والآداب والفنون والعادات والتقاليد) يخلطون ما بين «الوحدة القومية» و«وحدة الحضارة».

أما وحدة الجنس فلا وجود لها في العالم العربي الذي يتألف من اجناس متعددة منذ أقدم العصور وعبر العصور، وكذلك فوحدة الوطن لا وجود لها في العالم العربي لأن العالم العربي كان دائما أبدا مكونا من أوطان متعددة ومختلفة في مصالحها الحيوية وفي بيئتها الجغرافية التي أهلت بعض سكانها لحياة الزراعة والصناعة والبناء والاستقرار - ولعبودية المدنية - بينما أهلت بعضهم الآخر لحياة البداوة والرعى والتجارة والبساطة والحرية الخ.. أما وحدة التاريخ فهي أيضا لا وجود لها لكثرة ما بين أمم العالم العربي من المتناقضات والصراعات الشبيهة بصراعات القارة الأوروبية، وهذه الوحدة لا تتجلى حقا إلا حين يتعرض العالم العربي لخطر خارجي.

نشر هذا البحث أولا في شكل مقالات بمجلة «التضامن» بلندن ، في الفترة من ١٦ أبريل إلى ١٠ سبتمبر سنة ١٩٨٣ . وأحدثت هذه المقالات ريدود فعل عنيفة عند ظهور الاعداد الأولى وقبل أن يكتمل - نشرها ، وتمثلت في هجوم شرس قادته صحيفة الاهرام على المؤلف وكان لويس عوض قد قدم هذا البحث قبل ذلك لنشره بالاهرام ، واستقال منها احتجاجا على تباطؤها في نشره .

أما عن مقالات الهجوم هذه فقد أثبتت حقيقة هامة وهي أن كتابها كانوا في عزلة تامة عن كل ما نشر عن الأفغاني على مدى ربع قرن قبل ذلك، والتي ظهرت في إيران وأوروبا وأمريكا ، ومنها «وثائق تتصل بالسيد جمال الدين الأفغاني» لابراج افشار واصفر مهدوى نشرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ وكتاب «حقيقة جمال الدين الأفغاني» الذي نشرته مكتبة الانجلو المصرية من ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين ١٩٥٧ ، بالإضافة إلى عدة دراسات جامعية أخرى مثل كتاب جمال الدين الاسد ابادي الملقب بالأفغاني «للاستاذة هوما باكدمان (باريس ١٩٦٩) وكتاب السيد جمال الدين الأفغاني «للاستاذة نيكى كيدى (بالانجليزية - جامعة كاليفورنيا ١٩٧٢) وغيرهم من الباحثين .

وقد انتفع الدكتور لويس عوض بهذه الابحاث وخاصة كتاب نيكى كيدى الذي اعتمد عليه اعتمادا كبيرا . وكان الأفغاني قد جاء إلى مصر في عام ١٨٧١ ومكث فيها تسع سنوات يعلم الشباب وينشر أفكاره الثورية بينهم ... حتى أصبح له تلاميذ ومريدون منهم الامام محمد عبده الذي كتب سيرة حياته المعتمدة ، وظل على علاقة وثيقة بالأفغاني حتى حدثت القطيعة النهائية

بينهما أواخر عام ١٨٨٤ بعد توقف «العروة الوثقى» وسفر محمد عبده من باريس إلى تونس ومنها مباشرة إلى بيروت حتى عوبته من هذا المنفى عام ١٨٨٨ . (ل.ع.ص ٢٦٢) .

«وإهم من كل هذا أنه بنى لنفسه وينت له في مصر أسطورة ، حتى غدا الناس في مصر يقنسونه دون أن يقرأوا له شيئا مذكورا ويقرأون عنه أكثر مما يقرأون له ، ويضعونه فوق مستوى النقد ، بل فوق مستوى البحث ، وهو داء وبيل ، حتى مدارس الفكر المخالفة له انبهرت به فلم تعد تعرف أنها تخالفة في أكثر ما يقول (ص ٩) .»

وكان لويس عوض ، مهتما - كما يقول - بنزع الغموض وتمزيق هالات الاسطورة حتى يكشف عن صورة جمال الدين الإنسان، ويتعرف على حقيقة هذا الثائر «الذي فجر البراكين بنى قلوب مريديه فقذفت حمما وشواظا لا يزال لهيبه يتقد إلى اليوم» .

وذلك لأن الأفغانى يعتبر من أهم الذين شرعوا في تسييس الدين «فقد أقام هذا المفكر الغريب الملىء بالتناقض علاقة عضوية بين الدين والسياسة تكاد أن تخرج الدين عن وظيفته المفهومة وتجعل منه والسياسة شيئا واحدا» ، وهو «أول من أدخل فكرة الاغتيال السياسى فى قاموس السياسة المصرية على المستوى الشعبى» «حين اقترح على محمد عبده اغتيال الخديوى اسماعيل على كوبرى قصر النيل ووافقه محمد عبده على ذلك» . «لقد عرفت مصر حكاما يقتلون بعضهم بعضا من أجل الاستيلاء على السلطة ، أما أن يقوم افراد الشعب المصرى بقتل حكامهم فهذا هو الجديد والغريب على التربة المصرية» . وقد عاد هذا التطرف إلى الظهور فى مصر منذ أوائل السبعينات وتصاعد فى أواخرها مع نجاح الثورة الإيرانية حتى بلغ ذروته باغتيال السادات ، ولازال يعر يد فى أنحاء مختلفة على أرض مصر بدرجة أصبحت تهدد بتدمير كل ما حققته حركة التنوير من تقدم ثقافى واجتماعى وسياسى فى وقت واحد .

ولقد كان لويس عوض مهتما بمحاولة الكشف عن البذور الأولى للإرهاب وكيف دخلت مصر . وإذا كان اهتمامه بتاريخ وطنه مصر يعد حجر الزاوية

فى منظوره الفكرى وهذا يتجلى واضحا فى دراسته «لتاريخ الفكر المصرى الحديث» الذى صدر فى جزأين ؛ تناول فى الأول «الخلفية التاريخية» وفى الثانى «الفكر السياسى والاجتماعى» الذى ناقش فيه موقف الجبرتى والطهطاوى وفارس الشدياق من الحضارة الحديثة كما ركز فيه ايضا على تأصيل الفكرة القومية الديمقراطية والاتجاه العلمانى والليبرالى بل والراييكالى الاشتراكى فى تاريخنا الحديث . (نشرت هذه الدراسة فى عددى فبراير وابريل ١٩٦٩).

أما جمال الدين الأفغانى ، فإن دوره فى داخل هذا السياق التاريخى، يبدو معاكسا لهذه التيارات التقدمية كلها . فقد كانت رسالة الأفغانى كما يحددها لويس عوض هى «نصف الشعور القومى وتدعيم الشعور الدينى كمناس لمقاومة الاستعمار ولانحراف الحكام ، ولم يكن هناك مستفيد مباشرة من هذا التيار يومئذ الا الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد ، أما المستفيد بطريق غير مباشر فقد كان الاستعمار الاجنبى فى الخارج وأصحاب الحكم المطلق فى الداخل» . (ص ٢١٥) .

وكان هذا يبدو متناقضا مع دعوة الأفغانى لتجديد الإسلام ودعوته المسلمين للأخذ بالعلوم الحديثة والتحرر من الاستبداد.

هذا التناقض فى المواقف والفكر هو الذى جعل لويس عوض يقول ان الأفغانى كان رجعيا فى السياسة تقدما فى الدين. وهذا التناقض ذاته هو الذى جعل البحث عن تفسيره لجوانب الغموض فى حياته عملية مشروعة ومبررة. وكان المفروض أن يقوم بها مريدوه قبل غيرهم، وقد ابتدأ لويس عوض بطفولة الأفغانى وصباه ثم تتبع مراحل حياته حتى مرحلة «العروة الوثقى».

ولد الأفغانى فى أكتوبر - نوفمبر ١٨٣٨م (١٢٥٤هـ) فى اسدآباد وهى قرية بالقرب من همدان فى شمال غرب إيران، وكان والده مزارعا بسيطا يهتم بعلوم الدين ويخالط علماء الدين البارزين فى بيئته.

كانت الفارسية هى لغته الأم ثم تعلم العربية وحفظ القرآن فى قريته فى كنف أبيه حتى بلغ العاشرة. وكان جمال الدين الطفل واسع الأحلام. فرأى



نفسه يجوب البلدان على جواد خشبي ولهذا وعد أمه أن يجعلها ملكة على خراسان.

وفي سن العاشرة رحل به أبوه إلى قزوين والحقه بمدرسة دينية ليتم تعليمه ولكنه بعد سنتين (١٨٤٩ - ١٨٥٠) عاد به إلى طهران اتقاء لوباء الكوليرا الذي انتشر في قزوين، وأعجب الشيخ أقاصد الطباطبائي الفقيه الشهير في طهران. بنجاحته فألبسه العمامة وهو بعد في الثانية عشر. وسرعان ما رحل به أبوه إلى مراكز الشيعة المقدسة في النجف.

وفي النجف وغيرها من مراكز الشيعة في العراق أقام الأفغاني أربع سنوات وقيل أنه درس على فقيه عصره الشيخ مرتضى الأنصاري. وأن حساده دبّروا مؤامرة لاغتياله لم ينقذه منها إلا أن استأذه الشيخ مرتضى الأنصاري عرف بها فأرسله إلى الهند في ١٨٥٣ - ١٨٥٤ وهو في السادسة عشرة من عمره.

ويتسأل لويس عوض مندهشا:

«ما كل هذا؟ رحلة إلى قزوين في العاشرة فرارا من فتنة بين الأسياذ (المنتظمين لأهل البيت) في أسد اباد . رحلة إلى الهند دون سن العشرين فرارا من النجف . محال أن يكون التحاسد على العلم والتفوق تفسيراً كافياً للتأمر على قتل تلميذ نجيب. وبعد أن يستبعد السياسة من الموضوع يجد التفسير الوحيد في أن الأفغاني كان يدعى أنه المهدي المنتظر .. وكان هذا كما تشير الروايات سبب طرده من النجف والارجع ان هذه الاسطورة ذاتها كانت مصدر الفتنة التي نشبت من حول هذا الطفل المعجزة في أسد اباد والجأت أباه أن يفر به ، على غير علم من أمه (٢٣) .

ومن أقوال الحسن بن لطف الله أن جمال الدين أثناء دراسته في النجف كان يفطر في رمضان ، وكان هذا السلوك سبب متاعبه مع علماء الدين هناك، ويقول انه اختار الهند ملجأ لاعتقائه أنها أكثر تحملاً من العراق في الدين وشعائره . ويتسأل لويس عوض ان كان هذا مجرد تحرر في الدين أم أنه جزءاً من العقيدة عند بعض فرق الشيعة والمتصوفة ان للدين ظاهراً

حرفيا هو نصيب العوام أما الأصفياء والخاصة فلهم وحدهم علم الباطن والجوهر وإذا رفعت عنهم «تكاليف» العبادة وشعائر الصوم والصلاة .

وقد انتشرت بين الشيعة فكرة «التقية» أى كتمان الآراء والمعتقدات الخاصة وعدم اظهار الإنسان ما يبطن . وقد نشأ الأفغانى فى هذه التقاليد الشيعية التى جعلت منه إنسانا مزيج الشخصية بل ومتعددها ، يفصل الكلام والتعاليم بحسب من يخاطبه وبحسب ظروف الزمان والمكان . فكان فى افغانستان يلقب نفسه بالسيد جمال الدين الرومى أى التركى وبين المصريين والأتراك يلقب نفسه بالافغانى ، وفى بغداد يسمى نفسه بالاستامبولى .

وقد درس الافغانى الشيعية والبهائية دراسة جادة وتأثر بهما . كانت الشيعة الاثنى عشرية تعلم الناس أنه ريثما يظهر الامام الثانى عشر (المهدى المنتظر) يجب على المؤمنين أن يعتمدوا فى فهم دينهم على المجتهدين من علماء الدين وهم غير معصومين من الخطأ والزلل. أما الشيعية فكانت تعلم الناس ما تسميه «القطب الرابع» فى الدين ، وهو أن هناك فى الدنيا شيعيا كامل الصفات معصوما لا يخطئ . وقد عدت هذه الدعوة زندقة ثورية داخل المذهب الشيعى لأنها تفتح الباب فى كل عصر لزعيم روحى خطير أشبه بالفهر . (ص ٢٦) .

ومن «دائرة المعارف» لبطرس البستاني (بيروت ١٨٨١) نعرف أن الافغانى درس البائية وأنه هو الذى شرحها للبستاني. وكانت تعاليم الباب تقوم على المساواة بين البشر وبين الطبقات وبين المواطنين وبين الجنسين، وكانت تناهض الزهد والدروشة وتحض على النشاط الاقتصادى.

هذا هو المهاد الاول لنشأة الافغانى وتأسيس ثقافته وأفكاره الاصلاحية. وهى افكار يمكن أن تتضارب فى كثير من النواحي. فالشيخية تعتقد فى زعيم روحى لا يخطئ. وربما كانت هذه الفكرة وراء دعوة الافغانى الى «المستبد العادل» فى حين كانت البائية تدعو الى المساواة بين البشر، وفيها بذور الاشتراكية.

والواقع أنه ماكان يمكن فهم تحركات الأفغانى ورسم صورة متماسكة له دون معرفة هذه الخلفية الاجتماعية والثقافية لنشأته. ولعل أهم هذه المراحل الفاصضة تقع فى الفترة من ١٨٦١ - ١٨٦٥ أى بعد فراره من النجف فى العراق ونهايه الى الهند ١٨٥٧ فالحجاز ١٨٥٨ ثم دخوله أفغانستان فى اوائل ١٨٦١. وعن هذا يقول لويس عوض: «وفى هذه الحالة لو افترضنا أن إشارة الأفغانى الى خمس سنين من التجوال لا تشير الى رحلة الأفغانى الحجازية ومحطاتها العربية الكثيرة. وانما تشير الى رحلات غامضة قام بها الأفغانى بعد دخوله أفغانستان لأول مرة، غالباً فى روسيا وفى تركيا وفى ايران وفى الهند. فهو يقول انه تجول فى بلاد متعددة الايمان، والوثائق الانجليزية (تقول انه زار روسيا فى هذه الفترة)، حتى ظهر على مسرح السياسة الافغانية لأول مرة بوضوح فى ١٨٦٦، بدت رواية الأفغانى ولطف الله متماسكة وأمكن تفسير هذا اللغز فى حياة الأفغانى وهو سقوط خمس سنوات فى هذه الفترة بلا وثائق عن تحركاته ونشاطه.. وربما كانت هذه الاسفار الغامضة ذاتها بتكليف من الحكومة الافغانية أو غيرها فى مهمات سياسية خفية.

وهذه الحيرة التى يواجهها الباحثون الان ازاء شخصية الأفغانى كانت تواجه معاصريه وقد عبر هو عن ذلك فى قصيدة كتبها بالنثر الفارسي المسجوع فى ١٨٦٨، وهو فى كابول بعد صدور قرار بطرده من أفغانستان حيث يقول:

«الانجليز يعتقدون انى روسى والمسلمون انى مجوسى والسنة يحسبون انى رافضى، والشيعة يخالون انى نصيبى وبعض الرفاق الاربعة (غالباً يقصد الائمة الاربعة ل.ع) يعتقدون انى وهابى، وبعض اتباع الائمة (الاثنى عشرة) يتوهمون انى بابى. المؤمنون بالله يظنون انى مادى، والانتقياء يظنون انى كافر ولكن لا الكافر يدعونى اليه ولا المسلم يعدنى من نويه. منفى انا من المسجد ومن المعبد. وهكذا فانى حائر لا اعرف على من اعتمد ولا على من أشهر الحرب. ولو تنصلت من عقيدة اقررت الأخرى. ولو اقررت عقيدة شددت أزر أصحابها

على ما يناقضها . ولا سبيل لى إلى الفرار من قبضة أى فريق، ولا مكان لى فى قتال أعدائه . جالس أنا فى كابول مكبل اليدين كسبير الساقين انتظر أن أرى شتاء الغيب فأرى أى قدر خباه لى دوران هذا الفك الشرير.

وعلى هذا يعلق لويس عوض بقوله :

«ويصرف النظر عما تعبر عنه هذه القصيدة من حزن وتشاؤم واحساس بالضيق، فهي تدل على أن تحركات الافغانى الغامضة ومواقفه المتناقضة وصلاته الخفية المريبة قد نشرت حوله هذه الشائعات المتضاربة وهو لا يزال فى الثلاثين من عمره فجعلت الإنجليز يتهمونهم أنه جاسوس روسى وأفقدته ثقة السنة والشيعه والمحافظين والمتحررين على السواء» ثم يضيف لويس عوض إلى ذلك ان الأفغانى أراد ان يقول : ولكنى مظلوم فما أنا بشيء من هذه الاشياء التى ينسبونها لى ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يقول لنا من هو ولا ماذا هو وأى شيء يريد .» ( ص ٢٠ ) .

ثم يقول لويس عوض ان الوثائق الهندية الإنجليزية تشير إلى الأفغانى على انه كان عميلا للروس فى أفغانستان بل ان بعضها يعتبره مبعوثا روسيا وانه نقل اموالا روسية للامير اعظم خان . وكان الأفغانى قد ظهر فجأة فى أفغانستان واتخذة اميرها اعظم شاه مستشارا فى بلاطه وكان الأفغانى يشجعه على التحالف مع الروس وطلب مساعدتهم فى الصراع على السلطة ضد أخيه شير على خان حليف الإنجليز .

كذلك يضيف لويس عوض إلى ان تجربة الأفغانى انتهت فى ١٩٦٨ بسقوط صديقه اعظم خان وعودة شير على خان إلى عرش أفغانستان، ولم يحاول جمال الدين أن يلحق بصديقه فى منغاه كما أوجى لمحمد عبده بل حاول ان يبقى فى كابول وأن يستبدل بالسيد الجديد سيده القديم .

### المرحلة التركية :

طرد الأفغانى من أفغانستان فى ديسمبر ١٩٦٨ وأقام بالهند فى بومباى فى مارس/ ابريل ١٨٦٩ ، ثم أبعد من الهند ووصل القاهرة عن طريق

السويس في زيارة خاطفة في يوليو لمدة أربعين يوما انطلق بعدها إلى  
استانبول . وفي الطريق إلى هناك غير اسمه من جمال الدين الرومي إلى  
جمال الدين الأفغاني .

المهم أن الأفغاني حين وصل إلى استانبول كان التيار الاصلاحي ودعاة  
التجديد «والتنظيمات» الجديدة ، أو من يمكن ان نسميهم «التقدميين» بقيادة  
عالي باشا وفؤاد باشا وصفوت باشا قد نجحوا في انشاء جامعة عصرية  
تدرس فيها العلوم الحديثة . وقد كانت في تركيا مدارس عليا تدرس فيها  
العلوم والتكنولوجيا ... ولكن هذه المدارس كانت معاهد فنية بحت تفصل  
العلم عن الفكر والقيم الاجتماعية . ولذا فقد كان ميلاد هذه الجامعة الجديدة  
غصته في حلق المحافظين الاتراك الذين كانت تعبر عنهم «هيئة كبار العلماء»  
بقيادة شيخ الاسلام حسن أفندي فهمي . وقد كان تحسين أفندي نفسه  
عضوا في هذه الهيئة ولكنه عرف بفكاره المتحررة في الدين والمجتمع،  
وانتهى امره بطرده منها فيما بعد بتهمة الزندقة .

وفي ١٨٧٠ القى الأفغاني محاضرة في الجامعة الجديدة «دار الفنون»  
البت عليه الهيئات الدينية فاتهمته بالزندقة .

ويحلل لويس عوض هذه المحاضرة ويناقش كل الملابس التي احاطت  
بها (ص ٦١) ومنها نعرف ان الأفغاني اعتبر النبوة صنعة وقارن بن النبي  
وبين الفيلسوف فقال : أن «انبل الصنائع» هي صنعة النبي وصنعة  
الفيلسوف ورسالة الفيلسوف مساوية لرسالة النبي الا انها تختلف عنها من  
ثلاثة وجوه :

فاولا ، بينما نجد أن النبي يصل إلى حقيقة الأشياء عن طريق  
الالهام والوحي ، نجد أن الفيلسوف يصل إليها عن طريق الصج  
والآلة ، وثانيا : بينما نجد أن النبي معصوم من الخطأ فان  
الفيلسوف معرض للخطأ ، وثالثا : نجد أن تعاليم الفيلسوف كلية ولا  
تتناول الجزئيات الخاصة بعصر من العصور ، بينما نجد أن تعاليم  
النبي مرتبطة بعصرها . وهذا هو السبب في أن تعاليم الانبياء  
تختلف: فهم يقررون نظاما معيناً لعصر من العصور ويقررون نظاما

آخر فى ظروف مختلفة وفقا لما تسمح به الظروف ، فى حين أن تعاليم الفيلسوف لا تتغير بتغير الظروف ولا بتغير البشر ولا بتغير الزمان .

ويعلق لويس عوض على هذا القول بأنه حجة على الأنبياء وليست لهم لاته يرفع الفلاسفة عليهم من حيث أن نظريات الفلسفة كلية صابقة فى كل زمان ومكان ، بينما أن تعاليم الانبياء جزئية ومرهونة بالزمان والمكان ، ثم يقول فالافغانى يناقض نفسه حيث يقول فى نفس المحاضرة : «ولا حاجة إلى انبياء مشرعين فى كل عصر ، لأن الشريعة الالهية كافية لجملة العصور ولكن البشر بحاجة إلى مفكرين ينظمون الحياة بالعقل. وهذا ايضا يعد زندقة لمن يعتقد أن أصول الدين والشريعة صالحة لكل عصر ولكل بيئة ، لأنه قول يفترض تناقضها مع العقل فى بعض العصور وفى بعض البيئات ، أو كما لاحظ الاستاذ نيازى بركيس فى كتابه «تاريخ العلمانية فى تركيا» أن كلام الافغانى يتضمن أن الأديان جاءت لتخاطب العامة وتنظم لهم شئون حياتهم ، فهى بالتالى لا تعتمد على العقلانية والحقائق المجردة وإنما على الرمزية المجسدة وعلى معالجة الواقع الجزئى .»

ثم يربط لويس عوض فى تحليله لهذا الكلام وخلفية الافغانى الشيعية أو الاثنى عشرية التى تقول بأن للدين ظاهرا تفهمه العامة وباطنا تفهمه الصوفية، وأن الأئمة والمجتهدين فى كل عصر رغم أنهم غير معصومين هم ابواب العامة إلى الحقائق الدينية وملأهم فى تفسير الدين ، إلى أن يظهر الامام الثانى عشر أو المهدي المنتظر فيجلو الحقيقة كلها لأنه وحده المعصوم من الخطأ، بل، وربما كان فى احترام الافغانى الشديد لدور الفيلسوف آثار من تأثره بالدعوة الشيعية القائلة بأن لكل عصر مرشدا كاملا وفقهيا عالما يفسر له أمور دينه وديناه إلى أن يظهر الامام الثانى عشر .

وينقل لويس عوض عن خليل فوزى صاحب كتاب «السيوف القواطع» أن لجنة من علماء الدين شكلت فعلا للرد على الافغانى وأن كتابه أى كتاب خليل فوزى كان ثمرة مداولات هذه اللجنة ، وأنه كتبه تنفيذا لأمر الخليفة السلطان لنصرة الدين وتسفيه الفلاسفة الحقراء ، والنتيجة التى وصل إليها خليل فوزى أن الافغانى مرتد ، وإذا لم يعلن توبته ، فقد حق قتله . (وقد انتهى الأمر بصدرور ارادة سلطانية باسم السلطان عبد العزيز بفصل

الافغانى من «مجلس المعارف» ويفصل مدير الجامعة تحسين افندى كذلك ، قالت جريدة «بصير - » (باللغة التركية) فى عدد ٧ ديسمبر ١٨٧٠ أن القرار صدر بطرد الافغانى وتحسين افندى من منصبيهما «لأنهما أعريا عن بعض التعبيرات البغيضة فى قالب مناف تماما للدين الاسلامى والشريعة الغراء .» وهنا يقرر لويس عوض أن الهدف لم يكن الافغانى وإنما كان الجامعة الجديدة وقد اتخذ انصار القديم من كلماته صيحات حرب فى حملتهم على التجديد والمجددين .

ثم صدر الامر السلطانى بابعاد الافغانى من الاراضى التركية . وعاد إلى القاهرة فى ابريل / مايو (١٨٧١) حاملا معه - كالعادة - خطابات توصية ، منها خطاب توصية لرجل فى الحجاز ليعرفه بشريف مكة .

وجاء الافغانى إلى مصر للمرة الثانية ، وعاش فيها ما يقرب من تسع سنوات ويرجع لويس عوض اختيار الافغانى لمصر بعد طرده من استانبول إلى سببين :

أولا : أن مصر وقتئذ - فى عصر اسماعيل - رغم تبعيتها الشكلىة للباب العالى كانت أكثر اجزاء الامبراطورية العثمانية استقلالا عن استانبول ان لم تكن اقواها جميعا فى مواجهة تركيا .

ثانيا : أن الافغانى تعرف على رياض باشا فى استانبول اثناء اقامته بها حيث كان رياض باشا فى زيارة لتركيا ، وان رياض باشا اغراه بالاقامة فى مصر .

لقد كانت خطورة نهاب الافغانى إلى الحجاز ولقائه بشريف مكة هو تدعيم ذلك الخط السياسى الذى كان رائجا بين بعض مسلمى الهند باقامة وحدة إسلامية تحت خلافة عربية قرشية لاعثمانية وهو الخط الذى اثبتت الوثائق البريطانية أن انجلترا رتبته فى الفترة التالية لاضعاف الامبراطورية العثمانية .

والمرجح أن رياض باشا قد اقنع الافغانى بخطه هو : أى أن يجدد شباب الاسلام كما يريد ولكن داخل اطار الخلافة العثمانية (ص ٦٩) .

واضافة على ذلك يقول لويس عوض:

«انه كانت هناك وحدة فكرية وسياسية عامة بين رياض باشا والافغانى ، لأن رياض باشا ، وهو امر غريب ، رغم رجعيته المشهورة وعدائه الشديد لكافة الحركات الدستورية والديمقراطية فى مصر على مدى ثلاثين عاما أو يزيد ، كان أقوى سند داخل «السلطة» للافغانى طوال اقامته فى مصر وحتى بعد نفيه من مصر عام ١٨٧٩ ، وفى مرحلة باريس «والعروة الوثقى» إلى أن خرج الافغانى نهائيا من محيط السياسة المصرية نحو مايو ١٨٨٦ وبدأ مرحلته الايرانية الروسية».

ثم يفسر لويس عوض وجه الغرابة فى هذه العلاقة بين رياض باشا والافغانى بأن

«الافغانى كان يتحرك بوضوح فى مرحلته المصرية فى ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ اساسا بين صفوف المجددين والديمقراطيين والدستوريين والعرايين ودعاة مصر للمصريين ولا يتحرك تحركا صريحا داخل معسكر الرجعيين ودعاة الحكم المطلق .

كانت آراء الافغانى منذ البداية شيئا لم يالفه اساتذته الأزهر التقليديون ، فكثُر مريدوه من الطلبة والموظفين والوجهاء ، وقد ذكر محمد عبده انه زاره مصطحبا معه استاذنه فى المنطق ، الشيخ حسن الطويل فأخذ الافغانى يشرح لزائريه بعض آيات القرآن فبهروا به . وهكذا بدأت صلة محمد عبده بالافغانى . قال محمد عبده «وأخذ مشايخ الأزهر والجمهور من طلبته يتقولون عليه وعلينا ويزعمون أن تلقى تلك العلوم قد يفضى إلى زعزعة العقائد الصحيحة وقد يهوى بالنفس فى ضلالات تحرمها خير الدنيا والآخرة».

وقد ذكر ابراهيم الهلباوى المحامى الشهير ان اساتذته بالأزهر علموه ان يبغض الافغانى على غير معرفة به بوصفه ملحداً جاء إلى مصر ليؤسس حزبا يبشر بالاحاد بين المصريين ويعد عامين أتيج له ان يجلس إلى الافغانى ويستمع إليه فى ١٨٧٣ ، فانقلبت الصورة وغدا من مريديه . وفى ١٨٧٥ انضم سعد زغلول إلى حلقة الافغانى وكان يومئذ طالبا فى الأزهر



وعمره نحو ١٥ سنة . ولم تكن حلقة الافغانى من المسلمين وحدهم أو المصريين وحدهم فقد كانت تضم امثال يعقوب صنوع اليهودى المصرى ، وأديب اسحق وسليم العنحورى وسليم نقاش ولويس صابونجى من الشوام (المسيحيين) وينفوذته صدرت بعض الصحف الجديدة (من ١٨٧٦ إلى ١٨٧٩) تولى أمرها تلاميذه : أديب اسحق وصنوع واللقانى والمولىحى . من ثم يتسائل لويس عوض : من أين للافغانى بكل هذا النفوذ حتى يساعد كل هؤلاء المهاجرين الشوام على اصدار كل هذه الجرائد وتأسيس المطابع ، من حيث الحصول على رخص الامتياز ومن حيث التمويل ؟

ينقل لويس عوض قول قدسى زاده أن أديب اسحق كان عاطلا حين نزل على الافغانى حاملا توصية حسين الخورى ثم يرجع ان بقية هؤلاء «المجاهدين» لم يكونوا احسن حالا منه . ثم يربط اجابة السؤال بسؤال آخر هو : من كان صاحب المصلحة فى انشاء كل هذه الصحف التى استهدفت حتى ١٨٧٩ هدفين متناقضين تمام التناقض يومئذ :

١ - طرد نوپار باشا ووزارته الأوروبية .

٢ - خلع الخديوى إسماعيل .

أما طرد الوزارة الأوروبية فقد كان يسعى إليه طرفان متناقضان كل التناقض هما :

١ - الخديوى إسماعيل لان الوزيرين الإنجليزى والفرنسى سيطرا تماما على الميزانية بل وعلى املاك الاسرة المالكة ولم يتركها له الا مرتباً سنوياً، وكذلك ابعاده عن رئاسة الوزارة .

٢ - الباب العالى لاسبابه واهمها انه رغم عدائه لإسماعيل بسبب سياسته الاستقلالية عن تركيا وفتح قناة السويس . كان يرى ان قيام وزارة أوروبية بحكم مصر حكما مباشرا معناه انتهاء سيادة الباب العالى على مصر فعليا إن لم يكن شكليا .

ولما كان اسماعيل نفسه هدفا من أهداف هذه الصحف الكثيرة التى أنشأها الافغانى وشارك فى تحريرها فمن غير المعقول أن يقوم إسماعيل

بتمويل الافغانى وكتيبته لشل عرشه مهما كان متفقاً معهم مرحطاً فى رغبة التخلص من نوبار ووزارته الأوربية .

بناء على هذا يستخلص لويس عوض أن مصدر تمويل الافغانى فى هذه الفترة الحرجة التى بدأت بتشكيل الوزارة الأوربية فى ٢٨ أغسطس ١٨٧٩، وانتهت بخلع إسماعيل فى ٢٦ يوليو ١٨٧٩ كان الباب العالى بصفة اساسية وفرنسا بصفة فرعية : الباب العالى للتخلص من نوبار ووزارته الأوربية وفرنسا للحد من النفوذ الانجليزى . وقد كانت الاطراف الثلاثة ، انجلترا وفرنسا والباب العالى متفق على هدف واحد هو التخلص من اسماعيل ولكنها اختلفت على من يخلفه : كان الجواد الانجليزى هو توفيق بن اسماعيل وكان الجواد الفرنسى هو الامير حليم بن محمد على ، ولكن الباب العالى كان منحازاً لتوفيق لان سلطان انجلترا على استانبول كان أقوى من سلطان فرنسا . كان رياض باشا صديق الافغانى ، ووزير الداخلية فى حكومة نوبار ، هو رجل الباب العالى فى مجلس الوزراء المصرى وكان ممثلاً للتحالف التركى الانجليزى فى السياسة المصرية وهو ما يفسر سطوة الافغانى فى الحصول على رخص امتياز الصحف خلال ١٨٧٧ و ١٨٧٨ وقد كان رياض باشا رغم اشتراكه فى الوزارة الأوربية وتعاونيه التام مع الانجليز كما يروى اللورد كرومر فى كتابه «مصر الحديثة» يعمد للاطاحة بنوبار باشا الخاضع مباشرة للنفوذ الانجليزى ليحل محله فى رئاسة الوزارة ويعيد نفوذ الباب العالى فى الحكم المصرى على أساس التعاون التركى الانجليزى .

لم يتوقف دور الافغانى عاى توجيه رأى وشن الحملات الصحفية ضد اسماعيل لتأليب رأى العام عليه بل اتخذ خطوات اخرى أشد اثراً وخطورة منها :

ما ذكره محمد عبده فى كتابه «أسباب الحوادث العربية» عن نهاب «وفد من المصريين ومعهم السيد جمال الدين إلى وكيل دولة فرنسا وأبانوا له أن فى مصر حزبا وطنيا يطلب الإصلاح ويسعى إليه، وأن الإصلاح لمصر لا يتم الا على يد ولى العهد توفيق باشا ، وانتشر ذلك فى القاهرة وغيرها وتناقلته الجرائد وهى أول مرة عرف فيها اسم الحزب الوطنى الحر».

ويحدد لويس عوض توقيت هذا التحرك ضد اسماعيل بأنه تم بعد قيامه باقالة الوزارة الأوربية الثانية ، وزارة توفيق ، وتعيينه شريف باشا فى ٧ ابريل ١٨٧٩ على رأس وزارة مصرية ديمقراطية بحثه يظاهرها برلمان (مجلس شورى) متماسك وقوى وطنية متماسكة تجلت فى رفض البرلمان واعيان البلاد لمشروع ريفرز ويلسون باشهار افلاس مصر دوليا والغاء قانون المقابلة ، وعلانهم «اللائحة الوطنية» فى ٢ ابريل ١٨٧٩ . وقد استدعى اسماعيل قناصل الدول إلى قصر عابدين فى ٩ ابريل ١٨٧٩ وأعلنهم بموافقتهم على «اللائحة الوطنية» وبهذا برز اسماعيل كزعيم للحركة الوطنية فى مواجهة التدخل الاجنبى وكزعيم لدعوة مصر للمصريين وزعيم للحركة الوطنية الدستورية فى البلاد . فى هذا التاريخ بالذات قررت انجلترا وفرنسا وتركيا خلع اسماعيل ، ولم تبقى الا مشكلة من يخلفه (ص ٨٨) .

ويخلص الدكتور لويس عوض من تحليله لهذه الاحداث والمواقف إلى النتيجة التالية:

« أن الافغانى حين ذهب إلى قنصل فرنسا مع بعض أعضاء الحزب الوطنى انما ذهب لسترافع عن حق توفيق فى خلافة أبيه ولاقناع تريكو بتنازل فرنسا عن تأييد حليم حتى يتم خلع اسماعيل فى يسر ، مع اصفاء صفة الشعبية على توفيق بتصوير اختياره من «ارادة الأمة» وبهذا يكون الافغانى ، فى أخطر مرحلة من مراحل الكفاح الوطنى ضد التدخل الاجنبى ، حين اجتمعت كلمة العرش المصرى والبرلمان والاعيان المصريين على الوقوف صفا واحدا ضد التدخل الاجنبى ، بل وحين التف العرباويون حول اسماعيل لحمايته من مؤامرات الدول العظمى لخلعه واقامة دمية مكانه يحكمون من خلالها البلاد ، قد قاد شرزمة من أعضاء الحزب الوطنى الموالين لتركيا ... انجلترا فعجل بالاجهاز عليه وعلى انتفاضته الوطنية الدستورية ، زائفة كانت أم مخلصه » . (ص ٨٩)

ثم يثبت لويس عوض أن الافغانى قاد هذا الوفد نفسه لمقابلة الأمير توفيق فى نفس الفترة ومبايعته حتى حين كان أبوه اسماعيل لا يزال جالسا على

أريكه مصر من أجل هذا كافاً توفيق الافغانى بجزاء ستمار فأتبعده عن مصر؟ ولماذا؟

الاجابة يجدها لويس عوض فى فكرة الاغتيال السياسى الذى كان الافغانى أول من أدخلها فى قاموس السياسة المصرية على المستوى الشعبى.

فقد اقترح الافغانى على محمد عبده اغتيال اسماعيل على كوبرى قصر النيل ووافقه محمد عبده على ذلك . فمن يفكر فى قتل اسماعيل يمكن أن يفكر فى قتل من يخلفه على العرش ، فمصر قد عرفت حكاماً يقتالون بعضهم بعضاً ، ولحساب الطبقة الحاكمة ، ولكن هذه أول مرة يطرح فيها حل الاغتيال السياسى على مستوى الجماهير . والارجح عند لويس عوض أن جواسيس الانجليز كانوا يحملون إليهم أخبار الافغانى وجماعته أولاً بأول ، وبهذا ظهر الافغانى لأفى صورة الفكر والسياسى فحسب بل فى صورة زعيم اربابى يمكن أن ينظم الجمعيات السرية للأغتيال السياسى على غرار ما كان يفعله الفوضويون والنهليست فى أوروبا .

كذلك يرى لويس عوض أن رياض باشا كان وراء مؤامرة اغتيال اسماعيل فصلة رياض باشا بالافغانى معروفه ، فقد كان الافغانى ممثله فى أوساط المثقفين وفى المحافل الماسونية وفى الجمعيات الوطنية وعلى منابر الصحف بمثل ما كان ممثل الامير توفيق وقد تأثر محمد عبده بأفكار استاذة الافغانى عن رياض باشا والامير توفيق فخدم فى ظلهما بعد طرد الافغانى من مصر . وقد بلغ من حماسة محمد عبده لرياض باشا أنه صوره بصورة المنقذ ورأى فيه صورة «المستبد العادل» قائلًا أن ظهور هذا المستبد العادل فى الشرق يمكن أن يعلم الامة فى خمس عشرة سنة ما لا يمكن أن تتعلمه فى خمسة عشر قرناً ، فيدرب الشعب على الحكم المحلى ليعده للحياة النيابية . (يشير لويس عوض هنا إلى كتاب «محمد عبده» للدكتور عثمان أمين) .

كما يبين لويس عوض أن أكثر مريدى الافغانى كانوا، من دعاة الدستور والحياة النيابية فى هذه الفترة، وكانوا لا يشاركونه كل هذه الحماسة لتوفيق

أو لرياض باشا بل كانوا يلتفون حول راية مصر للمصريين التي أصبحت قضية القضايا عندما دخل العربيون. وفي رأى الاستاذة نيكي كيندى أن الأفغانى ورياض باشا كانا يعبران عن تيار تركيا الفتاة فى مصر. وكان الأفغانى يساير التيار المصرى والدستورى الجارف رغم ولاءه العثمانية ورغم ايمانه بنظرية «المستبد العادل» والا انعزل عن التيار الوطنى الديمقراطى الكبير . وربما ساعد الأفغانى فى انشاء جمعية «مصر الفتاة» فى الاسكندرية فقد كان كثير من اعضائها من مريديه. لكنه يقرر حسب كلام محمد عبده فى ويلفريد بلنت أن الأفغانى ومحمد عبده حتى ١٨٧٩ لم يكونا على معرفة بعربى والضباط العربيين الذين كانوا فى أزمة اسماعيل مع الدول الاجنبية يلتفون حول اسماعيل لحمايته رغم رايهم فى اسرافه وماجر من خراب على مصر .

وبناء على هذا يرفض لويس عوض قول العنحورى بأن كلمات الأفغانى اطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العربية ويقول انه كلام غير دقيق لأن الأفغانى ومحمد عبده كان لهما رأى سىء فى زعماء الثورة العربية نعرفه من خطابات محمد عبده وغيره للأفغانى من بيروت عام ١٨٨٢ وهى تفيض بالاحتقار لجهل عربى ورجاله ولعدم خبرتهم بشئون الحكم السياسية حين تولوا البلاد بعد نفي الأفغانى.

لقد اطلال الدكتور لويس عوض الوقوف أمام كتابات الأفغانى يطلها ويتأملها فى سياق الأحداث وفى كل مرحلة على حدة، بحثا عن التيمات المشتركة التى تربط بين هذه الكتابات وتوحد بينها. فهو يحلل مقال الأفغانى عن «الحكومة المستبدة» التى نشرته جريدة «مصر» فى ١٤ فبراير ١٨٧٩ وينتهى إلى أن «الأفغانى رغم تفضيله للنظام الجمهورى نراه يسهب فى مزايا حكومة «المستبد العادل» أو «المستبد المستنير» وكأنما هو يرى أن الجمهورية أشبه شئىء بالمدينة الفاضلة ولكنها بعيدة التحقيق ولاسيما فى الشرق الذى ألف الاستبداد، فالاختيار عنده انن ليس بين الجمهورية والاستبداد الجاهل، لكن بين الاستبداد الجاهل والاستبداد المستنير».

وفى تحليله لخطبته الشهيرة فى قاعة زيزينيا بالاسكندرية، يبحث د. عوض عن الخط السياسى الذى كان يدعوله الأفغانى ويقول ان أهم ما جاء

فى خطبة زيزينيا هو ابراز الأفغانى لدور «القوميّات» والتى يسميها «الجنسيّات» فى نهضة الأمم، وادانته للتعصب الدينى ولاستبداد الحكام، ودعوته لتنظيم سياسى هو الحزب الوطنى ليحمى النظام النيابى ودعوته لحرية الاجتماع والصحافة وتعليم المرأة والأخذ عامة بأسباب القوة والتقدم فى الحضارات الاجنبية.

ثم يناقش خطابه إلى رياض باشا ويستخلص منه عدة أمور:

١ - اهتمام الأفغانى بتبرئة نفسه من تهمة التنكر لتوفيق، وربما ضمنا لرياض باشا نفسه، لتحصين علاقته بالحكومة المصرية.

٢ - اهتمام الأفغانى بنسبة كل ما حيك حوله من دسائس إلى حزب الأمير حليم بين الأخوة الماسون. وهى مناورة واضحة لا تتضمن فقط أنه مفترى عليه و مضطهد بسبب ولاته لتوفيق، ولكنها تتضمن أيضا تكبير رياض باشا والخديو توفيق نفسه بأن عدوه حليم وحزب عدوه أقوياء ولا يزالون موجودين كمسكر آخر يمكن تحريكه.

٣ - درجة واضحة من البارانونيا فى تكوين الأفغانى النفسى حيث يضع كارثة احتلال مصر فى كفة وكارثة اضطهاده فى كفة أخرى ويوعادل باسم العدالة الالهية بين كارثة شعب بأكمله وكارثة فرد مهما علا مقامه. (لان الأفغانى يعتقد أن وقوع الاحتلال الانجليزى لمصر فى ١٨٨٢ كان قصاصا الهيا من الحكومة المصرية لما نزل به من ظلم فظيع اذ امتد الأمر فى الجريمة الرسمية إلى اتهامه بتأسيس جمعية سرية لاقساد الدين والدنيا).

٤ - عدم اشارة الأفغانى بتاتا إلى أن للانجليز دخلا فى ابعاده عن مصر، حتى لا يخرج رياض باشا الذى كان الأفغانى يعرف حسن صلته يومئذ بالانجليز.

يقول لويس عوض: كان هذا خطابا غريبا ارسله الأفغانى لرياض باشا فى أواخر ١٨٨٢، وهو فى طريقه من الهند إلى باريس ليبدأ مرحلة «العروة الوثقى»، ولكن هناك خطابا آخر اشد غرابة ارسله الأفغانى إلى شخصية تركية عالية المقام فى الدولة العثمانية، ولكنها للأسف مجهولة الاسم، لان أعلى الخطاب حيث يدون التاريخ واسم المرسل إليه ممزق أو منزوع عمداً.

يضع دكتور لويس عوض نص الخطاب امامنا مترجما من الانجليزية ثم يقدم له تحليلا نعرف منه:

(١) أن المخاطب رفيع المقام يملك الحل والعقد في الدولة العثمانية، ولما كان عماد الدين والدنيا، فالأرجح أنه لا أقل من الخليفة السلطان العثماني نفسه.

(٢) أن الخطاب مكتوب في أواخر إقامة الأفغانى في مصر (١٨٧٧/١٨٧٨) وقيل إبعاده إلى الهند ١٨٧٩، لأن الخطاب مكتوب في فترة أزمة دولية حادة تحتاج فيها تركيا إلى تجميع العالم الاسلامى حولها، وبصفة عاجلة ضد روسيا مع تنسيق العمل مع انجلترا وهذه ليست إلا الحرب التركية الروسية (١٨٧٧ / ١٨٧٨) وقد كانت انجلترا تتظاهر تركيا اثناء هذه الحرب، وهذا معنى وعد الأفغانى بعدم المساس بالسياسة الانجليزية وعدم التعرض للانجليز بكلمة سوء اذا ظفر بمهمته الهندية. بل هذا معنى توقع الأفغانى تعاون الانجليز معه في مسعاه لاشغال الثورة في روسيا المسلمة وحثه الاغنياء من مسلمى الهند للتبرع لهذا المخطط. ولكن الالم هو مضمون هذا الخطاب الذى حده لويس عوض في النقاط التالية:

(١) أن انهيار الدولة العثمانية سيكون كارثة على الاسلام فبعده لن تكون هناك مكة ولا المدينة.

(٢) أن انقاذ الدولة العثمانية لن يكون الا بتجميع كلمة العالم الاسلامى حول لواء الوحدة الاسلامية في كنف الخليفة السلطان العثمانى، فاذا تم هذا أمكن احياء الامبراطورية الاسلامية في أمجد عصورها.

(٣) العدو المباشر (وقتئذ) كان روسيا فلا بد من وضع مخطط لاشغال الثورات الاستقلالية في أفغانستان وبلوخستان وتركستان للانسلاخ عن روسيا وبخول الاتحاد الاسلامى في ظل تركيا. وفي تركستان بالذات سوف يستثير الأفغانى، لا النخوة الاسلامية وحدها، ولكن عصبية القومية «الجنسية» التركية المجيدة في قبائل التركمان.

(٤) أن الحرب الدينية هي أساس دعوة الوحدة الاسلامية ، لأن المثلىين اللذين يحتنهما الأفغانى هما أبو مسلم الخراسانى مؤسس الامبراطورية العباسية ويطرس الناسك مشعل الحروب الصليبية (ص ١٢٥ - ١٣٠).

ويخرج دكتور عوض هنا بنتيجة مؤداها أن الافغانى فى مرحلته الافغانية، كان يتعاون مع الروس لتصفية النفوذ الانجليزى فى الهند وأفغانستان ولزوم خطر انجلترا على آسيا الوسطى الاسلامية. والآن بعد عشر سنوات نجده يقلب ظهر المجن للروس ويعدهم الخطر الاول على الاسلام، بل ويبدى استعداداه للتعاون مع الانجليز لتصفية النفوذ الروسى فى العالم الاسلامى. ومن يتأمل هذا الخط يجده مطابقا للخط السياسى للدولة العثمانية نفسها، الاسلام انن متمثل عند الافغانى فى الخلافة، والخلافة فى استخيلول رغم ضعفها وانحلالها ايام السلطان عبد العزيز وعلى المسلمين ان يحدنوا موقفهم بما يتمشى مع مصطحة الدولة العثمانية. ليس هناك جديد فى موقف الافغانى ، وغير صحيح ما يقوله الباحثون أن مرحلة «العروة الوثقى» والدعوة للجامعة الاسلامية مرحلة جديدة فى تفكير الافغانى بدأت فى ١٨٨٤. والسؤال الذى يطرحه لويس عوض هنا هو: هل كان الافغانى ينفى حقا ام كان يُرسك بعد انتهاء كل مهمة فى مهمة جديدة؟

والمشكلة الحقيقية فى رأى لويس عوض هى: كيف استطاع الافغانى اخفاء حقيقة دعوته الى الجامعة الاسلامية وتواصله مع تركيا اثناء اقامته فى مصر واندماجه فى الحركة الوطنية التى كان مصورها دعوة «مصر للمصريين» لا للعثمانيين ولا للاوربيين؟ ثم كيف جمع الافغانى اثناء اقامته فى مصر بين حملته العلنية الشعواء على الانجليز من ناحية ونظريته السرية فى التعاون معهم فى الهند من جهة أخرى؟ ولا تفسير لذلك عند دكتور عوض الا أن الافغانى كان مفكرا دينيا يشتغل بالسياسة بقدر ما كان مفكرا سياسيا يشتغل بالدين، ومن أجل هذا كثرت فى حياته المواقف السياسية المتناقضة كما كثرت فى حياته الاجتهادات الدينية المتناقضة مما جعل منه شخصية مأساوية من طراز عظيم لانه لم يوفق إلى حل لذلك الصراع الريب داخل نفسه بين المصلح الدينى الذى يسعى لتجديد الإسلام بالفكر الحديث وبين شخصية الزعيم السياسى الذى يسعى لانقاذ المسلمين من براثن الإستعمار.



ثم يضيف إلى ذلك قوله:

«وفى رأى أن الأفغانى نفسه لم يكن يعرف ماذا يريد، لأنه كان يريد كل شىء»:

الدين والدولة جميعاً، ولم يكن لديه مقياس للأوليات. وهذا سر إرتطامه بأكثر من عرف سواء فى العالم السياسى أو عالم الفكر، وفى هذا تكمن مأساته: فلا الخراسانى ولا بطرس الناسك كان يظهر غير ما يبطن أو يغير مواقفه السياسية والفكرية بمثل هذا القلق الشديد أو بمثل هذه «المرحلية» التى يصفها من يراها بأنها إنتهازية سياسية وفكرية بلا زيادة ولا نقصان.»

وهذا عند لويس عوض، يفسر فشل الأفغانى فى تجربته المصرية، بل ويفسر جانباً من فشل الثورة العربية بسبب تقلل دعوة الأفغانى فى بعض أجنحتها الهامة. فقد إضطر الأفغانى إلى مسابقة تيار «مصر للمصريين» الجارف فى الظاهر ولبعض الوقت رغم عدم إيمانه به ورغم روابطه التركية وإيمانه الصادق بأن كل تحرر سياسى فى العالم الإسلامى يجب أن يبدأ بتكتل المسلمين وراء الخليفة السلطان... وحين اختار الأفغانى من يؤيده من الكبراء لم يجد الا توفيق الخائن ورياض عدو الدستور يظاهرها لأنهما كانا أقرب من يعرف إلى محور تركيا - إنجلترا، وبقي بمعزل عن حركة الجيش لأنها كانت مسددة لتصفية القيادات التركية والشركسية من القوات المسلحة ومن جهاز الحكم. فلما مضى الأفغانى عن مصر لم يترك للثورة العربية والحزب الوطنى الحر تراثاً سياسياً الا تراث الولاء للخليفة العثمانى، ذلك التراث الذى خربها من الداخل وجعلها العوية فى يد الاتراك الذين استخدموها أولاً فى خلع اسماعيل وطرد شريف قطبا الحركة الاستقلالية الدستورية ، وقبل توفيق ورياض قطبا التبعية لتركيا والحكم الاستبدادى لقد انتهت مهمة الأفغانى فى مصر بخلع اسماعيل وطرد شريف . ومن يدرس تاريخ الثورة العربية يعرف أن «منشور العصيان» الذى أصدره السلطان عبد الحميد الثانى ضد عربى فى سبتمبر ١٨٨٢ ، وإعلان خروج عربى ورجاله على الملة والدين حين كانت جيوش الانجليز تجتاج الوجه

البحرى وتطرق ابواب القاهرة ، كان من طبيعة الاشياء التى كان الافغانى يدعو لها - لاشك عن غير قصد ، حتى قبل رحيله عن مصر . وهذه محنة الفكر الذى يبالغ فى اهمية الفكر فيحاول ان يروض به سياسة عصره . وهذا ما أدركه محمد عبده وسعد زغلول ومدرسة الامام ولكن بعد فوات الاوان وسقوط مصر فى يد الانجليز . (راجع من ص ١١٣ - ١٣٢ ) .

هذه هى الصورة التى رسمها الدكتور لويس عوض للافغانى ولم تبقى منها الا خطوط قليلة تؤكد ما ذهب اليه ، وهو الجزء الخاص بتجربة الافغانى الهندية.

وخلاصة قول عوض هو أن الافغانى اتبع فى حيدر اباد نفس التكنيك الذى اتبعه فى مصر : وهو ان يخاطب شباب التقدميين واحرار الفكر حتى يبدو وكأنه واحد منهم ، وفى نفس الوقت يخاطب دعاة الجامعة الإسلامية وأعوان الدولة العثمانية المحافظين وكأنه واحد منهم... والوثائق البريطانية لاتخفى تغلغل الافغانى فى صفوف أتباع السيد أحمد الأليجارهى من الطبيعيين والتقدميين الرائيكاليين ثم إنقلابه عليهم وتنديده بهم فى «الرد على الدهريين».

ويرى لويس عوض أن كتاب «الرد على الدهريين» يمثل الموقف الأخير والنهائى الذى اختاره الافغانى دفاعاً عن الموقف التقليدى المحافظ فى تفسير الإسلام وحمل فيه حملة شديدة على تجديد الفكر الإسلامى بالفكر العلمى والفلسفى الذى عده الطريق المختصر إلى الزندقة. وإلى زعزعة الإيمان الدينى. وكان من الأسباب التى جعلته ينقلب فى الهند على دعاة تجديد الإسلام بالثورة الثقافية، ماراه من تعاون المثقفين المسلمين ودعاة الحضارة الحديثة، فقد كان المسلمون فى كلكتا يتكونون من طائفتين: طائفة مثقفة مجددة تدعو للأخذ بالحضارة الغربية التى يقودها السيد أحمد خان وقد كانت موالية للانجليز، وطائفة محافظة بقيادة عبد اللطيف تحمل الكره التقليدى للأفكار الجديدة وللانجليز. ويبدو أن الافغانى حاول فى كلكتا أن يفتح لمسلمى الهند طريقاً ثالثاً يجمع فيه الشباب حول المعادلة الصعبة، وهى قبول حضارة العصر مع رفض الانجليز، ولكنه لم يوفق الى شىء كثير، ولم يترك الا تلاميذ قليلي العدد والحيلة بين المثقفين.

ويعمل لويس عوض فشل الأفغانى فى مرحلته الهندية بأنه يرجع الى نذبنة الأفغانى بين إتجاهين سياسيين متعارضين أشد التعارض: فهو من ناحية كان يدعو للوحدة بين المسلمين والهندوس فى الكفاح الوطنى ضد الانجليز وهو من ناحية أخرى كان يدعو إلى إقامة دولة إسلامية مستقلة تفصل ما بين الهند وروسيا. هنا يشير لويس عوض إلى رأى بعض الباحثين مثل م. هـ. قرشى وعزيز احمد وويلفريد سميث التى تقول أن الأفغانى كان الأب الروحى لفكرة إقامة دولة هندية إسلامية التى أثمرت الباكستان بعد الحرب العالمية الثانية.

وينتهى لويس عوض من تحليله لكتاب الرد على الدهريين «بأنه كان رسماً لطريق سياسى فى زى فكرى، للمحافظة على العالم الإسلامى فى مواجهة الإستعمار الأوروبى وفى مواجهة العقائد الثورية الجديدة كالاشتراكية والشيوعية والفوضوية التى كانت تزلزل العالم المسيحى نفسه فى زمن الأفغانى وتثير فيه الحروب الطبقيية والإجتماعية. فى «الرد على الدهريين» لم يكن الأفغانى مهتماً بأثبات صحة العقيدة الدينية بقدر ما كان مهتماً بأثبات نفعها للوجود الاجتماعى والسياسى. بل انه كان بمثابة المقدمة الفكرية اللازمة لدوره السياسى الخالص الذى تجلى فى مرحلته الباريسية التالية، «مرحلة العروة الوثقى» (راجع ص ٣٢ - ١٧٠).

بعد هذا يتابع لويس عوض دراسته لتحركات الأفغانى بعد طرده من الهند ووصوله إلى باريس وبداية مرحلة جديدة أكثر وضوحاً فى توجهاته السياسية. فقد كانت «الجامعة الإسلامية» هى الموضوع الاساسى «العروة الوثقى» وفى العدد التاسع من «العروة الوثقى»: «لا التمس بقول هذا ان يكون مالك الامر فى الجميع شخصاً واحداً فان هذا ربما كان عسيراً» ويقول أن الأفغانى كان يدرك أن الصعوبة فى قيام وحدة سياسية بين اجزاء العالم الإسلامى صعوبة عملية فى ذلك الوقت، دون أن يستتبع ذلك تخليه عن مبدأ الوحدة السياسية.

ويسخر لويس عوض من قول الأفغانى أن الجامعة الجرمانية بنيت أيام بسمارك عندما نسى الألمان انهم بروتستانت وكاثوليك وتذكروا فقط انهم

مسيحيون، ويقول لكتور عوض لو كان الامر كذلك لما دخلوا في حرب قهارة مع جيرانهم الفرنسيين المشاركين لهم في المسيحية عام ١٨٧٠، ولما تذابح العالم المسيحي فيما بينه في الحرب العالمية الاولى والحرب العالمية الثانية وفيما سبقهما من حروب ما بين شرلمان ونابليون. لقد كانت فكرة الجامعة الالمانية مبنية على وحدة الجنس أو العنصر وليس على وحدة الدين، بمثل ماكانت الوحدة في نشأة كل القوميات الحديثة منذ الرئيسانس الاوربية قائمة على وحدة العنصر أولا، ثم وحدة اللغة ثانيا.

الهم ان «العروة الوثقى» توقفت بعد عدد اكتوبر ١٨٨٤، وواجهتها أزمة مالية. فسافر محمد عبده إلى تونس، غالباً بالاتفاق مع الأفغانى بحثاً عن دعم مالى. وكتب من هناك خطاباً للأفغانى في ٢٤ ديسمبر ١٨٨٤ يقول فيه أنه أبلغ التونسيين أن «العروة الوثقى» ليست مجرد جريدة وإنما هي جمعية سرية إسلامية ألفها الأفغانى في حيدرآباد ولها فروع في عدة بلاد، وأشار عليهم أن يؤسسوا لها فرعاً في تونس، فأخذوا بمشورته، وكان أكثر أعضاء الفرع التونسي من علماء الدين. ولكن التونسيين ضنوا بالمال على محمد عبده اعتقاداً منهم أن الأفغانى ومحمد عبده لديهما رصيد كبير.

ويؤكد لويس عوض أن خلافا نشب بين الأفغانى ومحمد عبده في أواخر فترة «العروة الوثقى» وهو خلاف نوطابع فكرى لانه خلاف بين منهجين، فقد كان معروفاً عن محمد عبده أنه يكره السياسة، ويرى أن وظيفة المفكر هي الإصلاح بالفكر وبالتربية والتعليم لا بالمشاركة المباشرة في عالم السياسة. وهو ينقل قول محمد عبده لرشيد رضا: «وقد عرضت عليه حين كنا في باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونرى من نختار من التلاميذ على مشربنا، فلا تمضى عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن إنتشار. فقال أنت مثبط وفى ضوء هذا يفسر د. عوض ما حدث في باريس: فالأفغانى أجهد محمد عبده بتحركاته الكثيرة وإنشغاله بالسياسة، بل بالسياسة التفصيلية، أكثر

من إنشغاله بالفكر، وفي وسط هذه النومة كانت إتصالات الأفغانى المربية والخفية بالدول ورجالاتها، رغم ما بين هذه الدول ورجالاتها من تناقض. ومن ثم حدثت القليعة بين محمد عبده والأفغانى حتى وفاة الأول فى بيروت. الأفغانى والمهدى:

هذه آخر المراحل التى يقف عندها لويس عوض فى حكاية الأفغانى، إذ يقول:

«كان للأفغانى رأى معادى لظهور «المهدى» فى السودان الذى سماه الأفغانى «أشد أجزاء العالم الإسلامى تخلفاً». وقد عبر عن عدائه لقيادة المهدى للحركة الإستقلالية فى السودان ولانتصاراته ضد الإنجليز، فى ثلاث مقالات نشرها فى جريدة «الانترانسيجان» الباريسية (اعداد ١١ و١٧ ديسمبر ١٨٨٢) بعنوان «المهدى».

يستخلص لويس عوض أسباب هذا العداء وأهمها:

١ - أن إنتصار المهدى فى السودان سوف ينتهى بتجميع العالم العربى حول رايته وإشتعال الثورات الإستقلالية فى كل أرجائه.

٢ - هذه الثورات الإستقلالية لن تكون موجهة ضد الدول الأوربية وحدها ولكنها ستؤدى إلى إنسلاخ الدول العربية عن الإمبراطورية العثمانية.

٣ - أن الزعامة الروحية التى يتمتع بها الخليفة السلطان العثمانى (عبد الحميد الثانى) سوف تنول الى الزوال لأن مقام «المهدى» بين المسلمين أعلى من مقام «الخليفة». وبناء عليه فقد دعا الأفغانى الدول الأوربية ولا سيما إنجلترا باسم مصلحتها الخاصة، أن تتعاون مع تركيا فى تصفية المهدى و المهدية بحل مشكلة السودان، وطرح نفسه وسيطافى المفاوضات مدعياً أنه يعرف المهدى معرفة شخصية، أو كما كتب للكاتب الإشتراكى هنرى روشفور محرر «الانترانسيجان» خطاباً يتحدث فيه عن «تلميذى فى جامعة الأزهر وهوا لأن المهدى» («مغامرات حياتى») لهنرى روشفور لندن (١٨٩٧). ومع ذلك لم يعثر أحد من الباحثين على أى سند يثبت أن الأفغانى كان يعرف المهدى معرفة شخصية.

وخلاصة التسوية بين إنجلترا والمهدى التي عرض الافغانى وساطته فيها كانت فى الواقع تسوية لصالح تركيا فى المقام الأول ثم إنجلترا فى المقام الثانى. وعلى حساب مصر فى جميع الاحوال (كان الافغانى يفاوض جلال دستون عن طريق بلينت على انسحاب مصر من السودان وتسليم ميناء سواكن لتركيا، وإخراج الايطاليين من مصوع وطرد نوبار باشا من رئاسة الوزارة المصرية وإقامة حكومة «مسلمة فى مصر». وكان الوزراء الوطنيون فى مصر والرأى العام المصرى يعارضون سياسة انسحاب مصر من السودان، فبأى منطق ولحساب من كان الافغانى يفاوض الإنجليز؟.

وهنا يقول لويس عوض (ص٢٤٨)

«وبعد إنتهاء مشروع الوساطة بين إنجلترا والمهدى، إنتقل الافغانى إلى مشروع آخر، وهو مشروع إنشاء جبهة من إنجلترا وتركيا وإيران وأفغانستان لمحاربة روسيا. وكان جلايستون قد أعلن أن الحكومة البريطانية لن تكون لديها قوات تستغنى عنها فى حرب سودانية بسبب الموقف المتأزم بين أفغانستان وروسيا وكان الافغانى منمرحلة «العروة الوثقى» فى ١٨٨٤ يحاول إنشاء صلة بينه وبين السلطان عبد الحميد على أساس ولائه لفكرة الجامعة الاسلامية، سواء بما كان يرسل مباشرة من رسائل الى السلطان أو بما كان يبعثه من رسائل عن طريق اسماعيل جويد».

ومما يسرده الدكتور لويس عوض فى كتابه نحس أن الافغانى لا يهدأ ابدا ولا يتوقف محاولاته ولا تحركاته بين معسكرات الصراع، ولا يتوقف ايضا عن تغيير مواقفه وكما يذكر لويس عوض:

«فالافغانى فى كلامه مع راندولف تشرشل يدعو الانجليز لمحاربة الروس فى ١٨٨٥ ولم تمض سنتان حتى كان الافغانى فى ١٨٨٧ يدعو الروس لمحاربه الانجليز» ولكن تحليل لويس عوض للوثائق والكتابات حول هذه الامور يكشف أن «هناك امورا خطيرة ومخيفة ترتب باخلاص او بغير إخلاص بين درموندولف و راندولف تشرشل من جهة وبين الافغانى وبلنت من جهة اخرى. ونختم هذا الموضوع بما يقوله د. عوض: «أبلغنى الاستاذ

جاء بيرك أن الوثائق السرية في بعض وزارات الخارجية الاوربية تتحدث عن ان الحكومة الانجليزية إتفقت مع الافغانى بعد موت المهدي على تعيينه ملكا..

لقد حاولت في هذا العرض أن اوضح النقاط والملاحم الرئيسية، التي رسمها الدكتور لويس عوض للافغانى والتي أثارت عليه هجوما تتاريا شنه الاهرام وبدأه الاستاذ أحمد بهجت بمقال «الافغانى.. بين الحقيقة والإفتراء» عبر فيه عن مدى الصدمة التي أحدثها بحث لويس عوض قال فيه:

ايها السادة المثقفون.. لقد كنا ضحية خديعة فاجعة..

كنا جميعا مخطئين حين تصورنا أن السيد جمال الدين الافغانى رجل يوزع السعوط بيميناه، وينشر الثورة بيسراه.

كنا مخدوعين حين تصورنا أن جمال الدين الافغانى ثائر اسلامى، ومصلح اجتماعى. ورجل عظيم ايقظ الشرق من سباته.

ان جمال الدين الافغانى هو عكس ما كنا نتصور..

ان اسمه ليس هو اسمه، أن اسمه الافغانى بينما هو ايرانى، وليته كان ايرانيا فحسب، انما هو الايرانى الغامض.. وهو غامض لانه افاق مغامر متلون هذا الاكتشاف «الهزلى» الجديد، يدين بوجوده للدكتور لويس عوض كشف عنه في سلسلة المقالات التي يكتبها لمجلة عربية تصدر في لندن.

ويسمى الدكتور لويس ما ينشره بحثا جريئا.. والاصل في البحث ان يتحرى الحقيقة، ويحلل الاحداث والمواقف، ويضىء جوانب كانت غامضة. بهدف نهائى هو اكتشاف الحقيقة.

أما بحث الدكتور لويس فليس كالبحوث، فهو بحث جرىء، ومن ثم فهو لا يلتزم باصول البحث، ولا يرجع إلى المراجع يستند إلى مراجع تشبه تقارير المخبزين السريين التي يكتبونها عن ثائر، فيصفونه بكل رذيلة وشر، ويستندون إليه كل نقيصه وبلية. وشر البلية ما يضحك.

ويبذل الدكتور لويس عوض جهدا كبيرا في بحثه المزعوم، بينما الحقيقة أنه يرسم صورة كاريكاتيرية للافغانى.. صورة تفتقر إلى الفن وان كان هدفها السخرية والتشويه واسقاط الاحترام..

ويبدو عبث المحاولة في الجهد الشديد الذى يبذله الدكتور لويس وهو يلوى عنق الاحداث ويكتشف منها ما يحاول به تشويه صورة الافغانى، فهو فى البدلية والنهائية ايرانى غامض يتسلل وسط الظلام منججا بالمؤامرات. (الاهرام - ١٩٨٢/٨/٢٩).

ولم يقف الامر عند هذا الاسلوب الساخر الرصين فى النقد، وإنما يتطرق البعض إلى حد الهجاء الشخصى الجارح، وكان أوضح مثل ذلك ما كتبه الاستاذ ثروت اباطة بعنوان «الثور المذبوب» (الاهرام - ١٩٨٢/٩/٤) قال فيه:

«سعار أصاب الرجل منذ البواكير الأولى من حياته أنفق عمره يتعلم لغات غير لغته العربية وله من الوقاحة ما يحاول به أن يكون أنيباً فى اللغة العربية وإنتهت حياته أو أوشكت ولكن المسكين فشل أن يكون بين قومه أنيباً وفشل أن يكون فى اللغات التى تعلمها واتقنها شيئاً مذكوراً أو غير مذكور.

انه ثور أصابه سعار النئاب المفترسة يريد أن يحطم الحياة من حوله ولكن لانه ضئيل القدر حين الشأن حقير النفس وضيع الفكر لم يحطم إلا نفسه»

وهذا القدر من كلام الكاتب الكبير ثروت اباطة يغنى عن كل ما قاله بعد ذلك وهو مجرد سباب مقذع يعود بنا إلى مستوى جرير والفرنديق فى الهجاء وإن كان يخلو من روح الفكاهة وخفة الروح التى كانت تجعل من اشعارهما فنا مقبولا. أما مضمون هذا الكلام فأتارك الحكم فيه للقراء الذين يعرفون طبعاً قدر كل من الأديبين.

فى وسط هذا الهجوم الشرس كانت هناك بعض المقالات القليلة الموضوعية والجديرة بالتعليق، وقبل أن أعرض لهذه المقالات، سأتناول البحث الذى كتبه الدكتور على شلش بعنوان:

«جمال الدين الأفغانى بين دارسيه» - دار الشروق بالقاهرة ١٩٨٧.

وقيمة كتاب على شلش تكمن فى أمرين: أولهما، انه يقدم نقداً موضوعياً لبحث لويس عوض ويبرز أخطر سلبياته وهى المتعلقة بمراجع البحث



وتوثيقها. أما الثانية فتتعلق بمؤلف الكتاب نفسه، وهو الدكتور على شلش الذى أحاط بموضوع الأفغانى إحاطة وإعية وبقيقة تتضح من تتبعه لكل الدراسات التى صدرت عن الأفغانى فى الشرق والغرب، وتحليلها. بل انه اهتم بفحص وتحقيق أحدث الوثائق التى اصدرتها جامعة طهران عام ١٩٦٢، ومقارنة بعضها وخصوصاً تلك الوثائق المنشورة (بالعربية على ما هو معروف ومؤكد بالنسبة لحياة الأفغانى والتأكد من صحتها ثم قام بنشرها فى كتاب عنوانه «الأفغانى وتلاميذه - وثائق مجهولة» عن المركز العربى بالقاهرة ١٩٨٧. ومن ثم فالقارئ يطمئن الى ما يقوله على شلش فى كتابه الممتاز لأنه يعرف ما يقول. ورغم تعاطفه مع الأفغانى وإعجابه الا ان هذا لا يفض ابدأ من أهمية كتابه باعتباره دراسة علمية تحترم العقل والمنطق وأصول البحث المنهجى. وتزداد قيمة هذا البحث حين يعرف القارئ أن على شلش انسان عميق الثقافة يجيد عدة لغات ولكنه شديد التواضع بعيد كل البعد عن الادعاء والتزييف والتعصب الدينى او القومى. وهذه صفات اصبحت نادرة الان بين الكتاب والباحثين.

وقد اخترت ان ابدأ بهذا الكتاب لأننى سأأخذ مرجعاً أشير إليه بين وقت وآخر فى مناقشتى لبعض مقالات النقاد الآخرين. وهو يبدأ مناقشته لدراسة لويس عوض بعدة ملاحظات خاصة بالمراجع منها:

ظللنا فى عزلة تامة عن الوثائق والدراسات المبينة عليها عشرين عاماً. حتى نشر الدكتور لويس عوض سلسلة مقالاته بعنوان «الايرانى الغامض فى مصر» بمجلة «التضامن» بلندن فى الفترة من ١٦ إبريل إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٣. وفى هذه المقالات التى بلغت ١٨ مقالة رجع الكاتب إلى مصدرين أساسيين استقى منهما مادة البحث ونصوبه وبعض أحكامه. وكان رجوعه إلى المصدر الثانى مترتباً بالضرورة على رجوعه إلى المصدر الأول. ولكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى ذلك الا عند رجوعه للمصدر الثانى.

أما المصدر الأول لهذه المقالات فهو الكتاب الضخم الذى ألفته نيكى كيدى حول مسيرة الأفغانى السياسية. وأما المصدر الآخر فكان الجزء الأول من الكتاب الضخم أيضاً الذى كتبه محمد رشيد رضا حول تاريخ الاستاذ

الإمام محمد عبده، وكان هذا المصدر نفسه من مصادر المصدر الأول. ومن ثمة كان من الطبيعي أن يعود إليه الكاتب. ولا سيما فيما يتعلق بالنصوص العربية التي ترجمتها الباحثة الأمريكية إلى الإنجليزية في كتابها. ومع ذلك رجع الكاتب إلى بعض المصادر الثانوية الأخرى مثل كتاب كرومر عن مصر وكتاب محمد أحمد خلف الله عن عبد الله النديم. وفي هذا كله، وعلى طول المقالات الثماني عشرة، بدا أمام القارئ، وكأنه أحاط بالموضوع ووثائقه ودراساته الاستشراقية وكذلك بالنسبة للوثائق أو الوثائق البريطانية التي ورد ذكرها فإن على شلش يقول أن د. عوض لم يطلع على هذه الوثائق إلا في اقتباسات الباحثة الأمريكية منها - ويؤكد هذا عن طريق إثبات ما وقع فيه لويس عوض من خلط بين قوله «الوثائق البريطانية» و«الوثائق» ويقول أن كل ما ذكره (لويس عوض) من بيانات مقصود به «الوثائق» أي الوثائق الإيرانية التي نشرتها جامعة طهران ولا وجود لها في الوثائق البريطانية. وقد درجت كيدي وغيرها من الباحثين على الإشارة إلى الوثائق الإيرانية في الهامش بكلمة «الوثائق» «فحسب».

ولقد اطلعني الدكتور على شلش على كتاب كيدي وأتاح لي فرصة الحصول على صورة منه، فراجعته وتأكدت من صحة هذه المأخذ التي تورط فيها الدكتور لويس عوض. ورغم أن الطعن هنا يركز على مسألة الشكل - كما يقول رجال القانون - إلا أنه لا يعفى لويس عوض من تبعة هذه السقطات، مهما كانت ثقته في هذه الباحثة أو في غيرها، وقد أوقعه هذا الخلط بين الوثائق في الشطط فنسب إلى الوثائق البريطانية المزعومة وقائع مأخوذة من الوثائق الإيرانية فأضعفت مصداقيته واتاحت لخصومه من المترصين فرصة تجريحه والامساء إليه. ومن أمثلة ذلك ما يذكره على شلش بقوله:

وفي الوثائق البريطانية قائمة تفصيلية بأسماء من كانت «العروة الوثقى» ترسل إليهم في العالم الإسلامي، مما يدل على أن جواسيس الإنجليز كانوا قرييين من مركز إدارتها» (التضامن : ١٣/٨/٨٣ ص ٦٥).

وهو قد قرأ الملاحظة عند كيدي، ولكن خلطه بين الوثائق هو الذي أدى به إلى الشطط في التعليق. فالقائمة التي يتحدث عنها وجدت في «الوثائق» أي

أوراقه الإيرانية. وبذلك لم يكن هناك جواسيس للإنجليز قريبين من مركز إدارة الجريدة أوشى من هذا القبيل!

لقد كان هذا الخلط مصدر كل إسقاطات التي وقع فيها لويس عوض، مما جعله يبدو ناكراً لأفضل الباحثة الأمريكية، نيكي كيدى، التي كان ينقل عنها فى أغلب الأحيان، ولم يكنوها الأعدة مرات قليلة. وعن هذا الموقف يقول على شلش:

وإذا كان لويس عوض قد أغفل مسألتى «الرد على رينان» والمرأة الألمانية اللتين وريتا بكتاب كيدى وغيرها، وإذا كان قد توقف فى مقالاته عند بداية المرحلة الأخيرة فى حياة الأفغانى، فقد سار فى هذه المقالات على نهج كيدى التاريخى مع بعض الرتوش والاستطرادات. ولكنه فى الحقيقة حاول كثيراً أن يتحرر من أحكام الباحثة الأمريكية، وأن يجتهد فى أحكامه التى بناها على نصوص كتابها وماضمه من معلومات غزيرة. وكانت اجتهاداته وتحليلاته فوق طاقة كيدى التى التزمت بعرض المادة أساساً مع شىء من التحليل. ولكن مشكلة هذه الاجتهادات هى نفسها مشكلة اجتهادات كيدى، وهى أنها تقوم على الظن أو الاستنتاج دون الاستناد إلى وثائق مؤكدة. وستعرض فيما يلى لأربعة أمثلة من هذه الاجتهادات التى أبداها لويس عوض.

المثال الأول: رتب على النشاط الماسونى الذى قام به الأفغانى بمصر أربع نتائج هى:

١ - أن الأفغانى كان معروفاً للإنجليز وفى الحياة العامة المصرية على الأقل من ١٩٧٥.

٢ - أن الأفغانى مر بفترة تعاون كامل مع الانجليز أيام حريهم الضارية على اسماعيل، وألا ماسمحو بانتخابه رئيساً لمحفل كوكب الشرق الذى كان فرعاً من المحفل الرئيسى فى انجلترا، وأن هذا التعاون استمر بين الأفغانى والانجليز بين ربيع ١٨٧٥ حين طلب الانضمام إلى المحفل الماسونى فى صيف ١٨٧٨ وهو تاريخ فرض الوزارة الأوربية.

٣ - إن الانجليز انقلبوا على الافغانى بعد أن انقلب عليهم على الأرجح بسبب تشكيل الحكومة الاوربية برئاسة نوبار باشا، فتسببوا فى طرده أيام اسماعيل من المحفل الماسونى أولاً ثم فى ابعاده أيام توفيق. وهنا يعارض الكاتب الباحثة الامريكية لأول مرة علناً فى أن يكون المحفل الانجليزى قد طرد الافغانى لانه اراد الاعتراف به إلى السياسة، ويرى أن طرده كان بسبب تنديده بنوبار باشا ووزارته الاوربية.

٤ - أن ابعاد الافغانى كما يتبين من تقرير القنصل الانجليزى لوزير خارجيته لم يكن بمبادرة من الخديوى توفيق ولكنه كان بإيعاز الانجليز فى مصر (التضامن : ١٦ / ٤ ص ٥٤).

وهذه النتائج الأربع أو الاستنتاجات الاربعة لاتسندها أية وثيقة للأسف، وإنما هى محض ترجيحات تقبل الصواب والخطأ. فمن الثابت فى (الوثائق) أن الافغانى طلب الانضمام إلى محفل الشرق الفرنسى فى ٢٢ ربيع الثانى ١٢٩٢ (٣١ مارس ١٨٧٥)، وأنه قبل عضواً به فى ٦ فبراير ١٨٧٦، أى بعد نحو عام من تقديمه الطلب، وأنه انتخب رئيساً لمحفل كوكب الشرق الانجليزى فى يونيو ١٨٧٨، وأنه تلقى ١١ دعوة من محافل مختلفة أثناء وجوده بمصر، فضلاً عن أنه أسس محفلاً اهلياً - بعيداً عن الاجانب - كان الخديوى توفيق من أعضائه. وكان نشاطه الماسونى كله سياسياً كما شهد بذلك تلميذاه عبده واسحق وغيرهما.

وعن دور الافغانى فى الثورة العربية يقول شلش :

وقد تحدث محمد عبده وإبراهيم اللقانى على التحديد فى رسالتين لهما إلى الافغانى من بيروت عن عرابى وحركته ولكنهما لم يفيضا بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله كما تخيل الكاتب، وإنما كانا حريصين إزاء الثورة بالرغم من ترحيبهما الضمنى بها واختيارهما مع سعد زغلول بين الشبان الذين وقع عليهم اختيار عصبة الثورة حين أخذوا فى (تنقية الوظائف) على حد تعبير اللقانى فى رسالته. ولم يخرج الثلاثة عند تعاونهم مع الثورة عن الحد الذى أوقفوا أنفسهم عنده فى تلك الحوادث على حد تعبيره أيضاً. وتعرضوا بسبب ذلك للسجن والتشريد والنفى عند فشل الثورة وبخول

الانجليز. ومعنى هذا بوضوح أن تلاميذ الافغانى تعلموا من ابعاده درس الحذر واخفاء مشاعرهم عند اللزوم اتقاء للخطر، وأنهم كانوا يرحبون من قلوبهم بالثورة، وأن اضطروا فى العلن أحيانا إلى التزام الحياد ازامها أو الهجوم عليها، فضلا عن ان استنكارهم لعرايى ورميهم اياه بالجهل جاء بعد فشل الثورة، وليس اثباتها.

لقد استخدم الافغانى نفسه فى رسالته لرياض باشا التى كشفتها «الوثائق» تعبیر «المجازف» فى وصف عرايى وتعبير «الفتنة» فى وصف الثورة، لأنه كان يخاطب عدوا لها، ومع ذلك لم يحتقر «عرايى باشا» - على حد تعبيره أو رجاله.

ولكنى هنا استأذن الصديق على شلش لأسأله : هل هناك تحقيق للثورة أكثر من وصفها بالفتنة؟ وإذا كان الافغانى قد فعل ذلك لأنه كان يخاطب «عدوا لهما»، الا يرهنا هذا إلى صحة ما يقوله لويى عوض من الافغانى كان يمارس «التقية» وأنه كان يظهر غير ما يبطن وتعلمها منه بعض تلاميذه؟

واعود لاستكمال كلام على شلش عن الثورة العرابية حيث يقول :

ومن المعروف أن الافغانى ضم إلى محفله الماسونى بالقاهرة محمود سامى البارودى باشا رئيس الوزراء فى عهد الثورة. ومعنى هذا أنه كانت ثمة صلة مؤكدة بين «العرابيين» وه «الأفغانيين» وقاعدة مشتركة هى العمل من أجل إنقاذ الوطن من مشاكله الاقتصادية وتحريره من الأجانب مع تطبيق الدستور. ولم يكن ثمة تناقض وقت وجود الافغانى بمصريين فكره وفكر الثورة المعلنين. فالافغانى نفسه كان يرفع شعار «مصر للمصريين» وينادى بالحكم الدستورى كما هو واضح فى خطبة زينبىا ومقالاته بجريدة مصر. أما دعوة العروة الوثقى العثمانية ودعوة المستبد العادل فقد ظهرت بعد إبعاده من مصر وتأسيس «العروة الوثقى». وقد كانت السنتان الاخيرتان فى إقامة الافغانى بمصر أشبه بفترة الحمل بالنسبة للثورة التى ولدت بعد إبعاده. وكانت خميرة الثورة قد نضجت فى تلك الفترة على نار الافغانى وتلاميذه. ومن ثمة يكون اجتهد العنصرى سليما حين يقول إن كلمات الافغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية.

لكن على شلش لاينسى ان يضيف اشارته إلى ما بينهما من اختلاف حين يقول :

«كان بعض ضباط الجيش يترددون على حلقة الافغانى وتلاميذه ويعرفونه معرفة شخصية، على الرغم من اختلاف وسائل الفريقين. فقد كان الافغانى يؤيد توفيق. وكان عرابى يؤيد الامير حليم المطالب بالعرش. وكان الاثنان متفقين على التخلص من الخديو اسماعيل». وهذا يقرنا مما يقوله لويس عوض من ان عرابى ورجاله كانوا يكرهون اسماعيل لاسرافه لكنهم التفوا حوله لحمايته من مؤامرات الدول العظمى لخلعه واقامة دمية مكانه يحكمون من خلالها مصر، فى حين ذهب الافغانى ومعه «شرزمة من اعضاء الحزب الوطنى المواليين لمحور تركيا انجلترا لاقناع قنصل فرنسا بالتخلى عن مساندة حليم حتى يتم خلع اسماعيل فى يسر. (ص ٨٨/٨٩).

وفى هذا السياق جاء حديث الافغانى لمراسل «التايمز» فى لقائه معه قبل عزل اسماعيل وتولى توفيق بيوم واحد. وهذا معنى قوله : «ان شريف باشا يمكن احتماله، ولكن إلى حين فقط حتى تستجمع مصر الفتاة قوتها» وكان شريف باشا كما يقول لويس عوض هو ابو الحركة الدستورية وواضع دستور ١٨٧٩ الذى خلع اسماعيل قبل ان يوقع وربما حتى لا يوقع عليه، فلما تولى توفيق رفض اعلان الدستور فاستقال شريف باشا وانطوى معه دستوره حتى تجدد بقوة العرابيين فى ١٨٨١.

وهذا يوضح بجلاء ان مواقف الافغانى العملية كانت ضد دعوة «مصر للمصريين» وان كان يظاهرها بالقول مجازاة لذلك التيار الجارف حتى لا يفقد شعبيته بينهم. ولعل من الامور ذات المغزى الهام فى هذا السياق ايضا موقف البارودى من الافغانى الذى لم يقدم له احد تفسيراً مقنعا حتى ان المؤرخ عبد الرحمن الرافعى علق عليه بقوله : «لا شك ان موقف البارودى فى هذه الحادثة لا يمكن تسويغه بأى الحال» (الافغانى وتلاميذه - وثائق مجهولة ص ٣١).

اما الحادثة موضوع التعليق فهى كما ذكر الدكتور على شلش فى كتابه حيث يقول : «وقد كان طرده (يقصد طرد الافغانى) اول عمل قامت به الوزارة

التي ترأسها الخديو توفيق بنفسه يوم ١٨ أغسطس سنة ١٨٧٩ بعد أن طلب إبعاده. ويقوى هذا الاحتمال أن وزارة توفيق نفسه لم تتخذ أى قرار خطير سوى قرار طرد الأفغانى، وهى نفسها الوزارة التى كانت تضم الشاعر ورئيس الوزراء فيما بعد محمود سامى البارودى، أحد اصدقاء الأفغانى ومريديه».

وكان البارودى من أبرز الزعماء العربيين، أن كان البارودى ضمن الوزراء الذين وافقوا على طرد الأفغانى، وكيف كان ذلك؟ فهل كان يعقل أن يقبل البارودى طرد الأفغانى وهو صديقه ومريده الا لأنه كان يضم فى أعماقه أن تحركات الأفغانى تعوق تحركات رفقاءه العربيين الذين كانوا يتأهبون لأخذ زمام الأمور فى أيديهم؟ أظن أن هذا هو التفسير الملائم لموقف البارودى. وهو أمر طبيعى فى تاريخ الثورات حين يختلف الاصدقاء اختلافا فكريا، فتجرى تحية أحدهما طوعاً أو قسراً حتى يخلو الطريق للفريق الآخر لتنفيذ خطته، ومن ثم يكون سكوت البارودى على إبعاد الأفغانى كان رغبة منه فى افساح المجال للعربيين لتحقيق أهدافهم الثورية والوطنية.

ويأتى فى هذا الإطار أيضاً تفسير لويس عوض للخطاب الذى كتبه الأفغانى لشخصية تركية رفيعة المقام يشرح فيه الأفغانى خطته لاثارة الحروب الدينية ضد روسيا بغرض توحيد العالم الإسلامى تحت الخلافة التركية. لكن على شلش يقول أن وجود مسودة الخطاب بين أوراق الأفغانى لا يعنى أنه بيض الخطاب وأرسله. وهذا طبعاً لا يغير من الأمر شيئاً لأن تحليل لويس عوض منصب على توضيح افكار الأفغانى سواء كانت معلنة أم مخفية.

ولنترك الدكتور على شلش الآن لنعود إلى حملة الاهرام على لويس عوض، لنقف قليلاً عند بعض الكتابات الموضوعية الجديرة بالنظر ومنها مقال الاستاذ سامح كريم «الأفغانى وتقارير الجواسيس» (٨٣/٨/٢٩) حيث يعرب عن أسفه «من عمل كهذا للدكتور لويس عوض الذى نعتز به كاتباً وناقداً وأستاذاً لأكثر من جيل.. وهى معان تجعل من الصمت على ماكتبه عن الأفغانى تقليلاً من هذه المكانة فى نفوسنا، وتقصيراً حيال واجب فكرى

نحو قلم كبير يحمل تبعة ما يكتب، والأهم تهويته الكثير من قيمنا، على اعتبار ان الشك - دون مبرر - فى شخصية كالاغفاني، يورثنا الشك فى الكثيرين من رجال التاريخ الاقدمين منهم والمحدثين، كما يورثنا الشك فى من يكتبون عنهم. وبهذا لا يبقى فى تاريخنا رجل واحد موضع ثقة.

هذا كلام حق صادر عن عقل راجح وفكر مستتير يعطى لكل ذى حق حقه. فالشك دون مبرر يجب ان يكون مرفوضاً من الجميع. وبناء على هذه القاعدة يعيب الاستاذ سامح كريم استناد لويس عوض على بعض تقارير الجواسيس ثم يأتى من قول لويس عوض بما يثبت فساد هذه التقارير. حيث يقول فى نهاية الحلقة الرابعة :

«ان عمالة الافغانى للروس لا ليل عليها الا فى الوثائق البريطانية يؤيدها بعض تصرفاته المريبة لكن معرفتنا بالاستعمار البريطانى تملنا على ان الانجليز كالا. مريكيين اليوم، كانوا يصمون كل زعماء الحركات الوطنية بالشيوعية أو العمالة للروس. وإذا وجب ان ننتفع من الوثائق البريطانية باحتياط شديد... «وهنا قدم الدكتور لويس عوض ببديه الليل الكافى على فساد ما اعتمد عليه».

وهذا قول صحيح لان لويس عوض رغم اتخاذه هذه التقارير كقرائن واشارات للتعرف على ماكانت تعكسه تحركات الافغانى عند دوائر الاستعمار الاوربى والانجليزى فى المقدمة، الا أننا نلاحظ ان لويس عوض لم يبن عليها اية احكام أو نتائج معينة فى بحثه. ولكن النتائج الحقيقية التى اكدها لويس عوض والخاصة بجنسية الافغانى وعقيدته فقد اعتمد فيها على وثائق لم تعد محل شك، وهذا مااكده الدكتور على شلش فى كتابه (الافغانى» بين دارسيه» - ص ٤٦) حيث يقول:

«سأله صحفى آخر فى لندن، هوارثر ارنولد، عن أصله فقال : «أنا أفغانى أنتمى للجنس الايرانى الشديد النقاء» ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن ايران، فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الايرانى ويدافع عن الشيعة ضد السنة. وفى هذا النص يعود بنا الافغانى إلى الأصل الايرانى.



وفى هذا النص أيضا كان مطمئنا إلى أنه يلقي بتصريحه ذاك فى بلد غير سننى».

انن فالافغانى ايرانى الجنسية شيعى المذهب، وفى صفحة ٤٨ يؤكد على شلش مرة أخرى أن «محمد عبده كان يعرف هذه الحقيقة عن مولد أستاذه ونشأته وأنه لجأ إلى كتمانها عملا برغبة صاحبها من جهة وحبه له من جهة أخرى».

وهذا يكفى للرد على ما اثاره الاستاذ سامح كريم بقوله :

«بل ان أهم جانب فى شخصية الافغانى على حد تعبير الدكتور لويس عوض - وهو الخاص بجنسيته وعقيدته، قد نوقش بصحيفة المؤيد عام ١٩٠٩، بعدها حرصت أغلب الكتابات العربية على الإشارة إلى ذلك، اشارة عظمت لتصبح كتبا تتحاور، حين ادعى احد الايرانيين بأنه ابن أخت الافغانى، وكتب مذكرات عنه نشرها ابنه عام ١٩٢٦ فظهرت كتب تدحضه فى مصر والعراق وافغانستان وايران». ولقد ثبت الآن تهافت هذه الكتب ولم يعد ما كتبه (ميرزا لطف الله خان الاسد ابادى) ادعاء.

وحول هذه النقطة يدور مقال «قصور البحث.. وغياب المنهج» للدكتور جابر قميحة يعيب فيه على لويس عوض اعتماده على مثل هذه التقارير للتقليل من شخصية الافغانى ويقول :

١ - منطوق العنوان هو «الإيراني الغامض في مصر». وهو بذلك يعد حكما يقطع - من ناحية - بأن جمال الدين ايرانى الجنسية «مع أن الراجع كما سنرى انه افغانى المولد» وهو من ناحية أخرى يقطع بأن شخصيته «غامضة ذات دروب خفية وخبايا، وذلك يعنى أن ما كتبته عنه اقلام أخرى من صراحة وجراة ووضوح وتبين ليس بشئ». والعنوان بهذا المنطوق المثير بذكرنا بعنوانين القصص والافلام البوليسية المثيرة مثل «القاتل المجهول» و«الرجل الخفى».

٢ - يأتى نشر حلقات البحث بهذا العنوان المثير فى وقت أصبح فيه لكلمة «الإيراني» انطباع سيئ فى نفس القارئ العربى وخصوصا المصرى.. فهو

لا يطرق سمعه عن الثورة الإيرانية وزعيمها إلا ما يحزن ويؤلم ويشير الأسى  
والنقمة. فما بالك إذا كان هذا الإيراني «إيرانيا غامضاً» وكأني بهذا التوقيت  
الزمني يهدف إلى خلق لون من «اللقاء أو الریط النفسى» بين الحاضر  
والماضى القريب الذى عاشه جمال الدين الإيراني، وأن يقرأ العربى عن  
جمال الدين وطيف الخيمنى لا يفارق خاطره، وأن يتابع حركات جمال الدين  
وهو أسير الانطباعات التى تثقل كاهله عن الثورة الإيرانية.

على أن اخطر ما جاء فى مقال الدكتور جابر قمیحه هو هذا السؤال الذى  
وجهه إلى الدكتور عوض :

وحتى أكون أميناً مع نفسى وقارئى اعترف بأنه كان ثمة سؤال يلح على  
أثناء قراحتى مقالات الدكتور لويس وبعد انتهائى منها وهو : ما حكمنا على  
من يكتب تاريخ السيد المسيح عليه السلام - معتمدا اعتماداً كلياً أو شبه  
كلى - على أقوال الفريسيين واليهود «أبناء الأفاعى» و«خراف إسرائيل  
الضالة» كما كان يصفهم السيد المسيح عليه السلام!!

وما حكمنا على من يكتب تاريخ النبی محمد - عليه السلام - اعتماداً  
على تصورات الكفرة من أمثال أبى جهل والمنافقين من أمثال عبد الله بن  
سلول واليهود من أمثال يحيى بن أخطب وكعب بن الأشرف؟

وهذا يفرض على أن أوجه إلى زميلى وصديقى الدكتور جابر قمیحه  
سؤالاً آخر هو :

هل يجوز لنا أن نسوى الأفغانى بالمسيح ومحمد؟ أظن أن الأفغانى بشر  
مثلنا يخطئ، ويجوز نقده، وهذا ما قلته أنت فى موضع آخر من مقالك، أما  
الانبياء فهم معصومون. ومن ثم فلا وجه للتشابه هنا بين الأفغانى من جهة  
وبين المسيح ومحمد من جهة أخرى واعتقد أن القارىء يوافقنى على هذا.

أما الدكتور عاصم الدسوقي فقد كتب بالاهرام (١٩٨٣/٩/١٢) بعنوان:

«الأفغانى... هل كان تقديمياً أم رجعياً؟ يؤكد غموض شخصية الأفغانى  
ويقول : «كانت شخصية الأفغانى ولاتزال يلفها قدر من الغموض أوقع

المؤرخين والكتاب فى بعض الحيرة عندما تناولوها بالدرس والتحليل. ورغم الكم الهائل من الدراسات التى كتبت عن هذا الرجل فى الغرب والشرق على السواء، إلا أنها لم تفلح بشكل نهائى فى اجتلاء حقيقة هذه الشخصية.

ولعل «البحث الجرى»، الذى قدمه استاذنا الدكتور لويس عوض فى التضامن» يثبت تلك الحقيقة إلى حد كبير، حيث انتهى هذا البحث البالغ الدقة إلى زيادة درجة الغموض حول الافغانى فلم نعد نعرف بعداً خالصاً من ابعاد شخصيته التى انطوت على مجموعة السلوكيات المتناقضة، وجمعت فى ذاتها صنوفاً من المعرفة الموسوعية فى الدين والاخلاق والسياسة والفلسفة.

وإذا كانت شخصية الافغانى مثيرة وغامضة «متناقضة» على النحو الذى اكده لويس عوض فى مقالاته، فإن الاحكام التى توصل إليها فى ثنائيا هذه المقالات أكثر إثارة وتضعه مع الافغانى فى مأخذ التناقض، وسوف أشير إلى احد تلك الاحكام المثيرة. وهنا يسأل د. عاصم الدسوقي :

«كيف يكون الافغانى تقديمياً فى الدين ورجعياً فى السياسة؟ لقد استند لويس عوض فى الحكم العام على جزئية فى نشاط الافغانى السياسى عندما اقتنع الافغانى تحت تأثير رياض باشا بمبدأ تجديد شباب الاسلام داخل اطار الخلافة العثمانية. وهذا يعنى ان الخلافة العثمانية تمثل الرجعية السياسية بينما التجديد فى الاسلام يعنى التقدمية. وبصرف النظر عن مناقشة افكار رياض باشا هذه التى اقتنع بها الافغانى، فإن محور نشاط الافغانى كما اثبتة لويس عوض يتصادم مع هذا الحكم...

ثم يضيف الدكتور عاطف الدسوقي قائلاً :

«وطالما كانت الثورة على الظلم والاستبداد هدف الافغانى فى نشاطه السياسى فليس مما يعيبه أنه كان ينتقل من مرحلة إلى أخرى فى حياته بين نقائض الفلسفة فى يسر شديد، إذ من الأوفق ان نقول انه كان يستعين بكل نقائض الفلسفة، التى تعلمها فى حياته للوصول إلى هدفه... ومن هنا بدا لل نظرة الظاهرية ازواجيا ومتناقضا يفصل الكلام بحسب من يخاطبه

ويحسب ظروف الزمان والمكان.. وعلى هذا يمكن القول ان النضال ضد الظلم والاستبداد يمثل البعد الواضح في شخصية الافغانى لايرقى إليه التشكيك دون الالتفات كثيرا إلى تناقض الوسائل التي كان يتوسل بها طالما أنها كانت في سبيل هدف واحد..

فشل محاولاته كما يتضح من بحث لويس عوض :

وفي مقال عنوانه «كان الافغانى شديد الايمان» (١٩٨٣/٩/٢٠) للدكتور عاطف العراقي، وقد عرفت منه خلال محادثة تليفونية، ان المقال تعرض للاختصار بصورة مخلة وان هذا العنوان مغاير لماكتبه هو. ولعل أهم اضافة يقدمها الدكتور عاطف العراقي تتلخص في رفض نسبة الزندقة إلى جمال الدين الافغانى، ويدعو الدكتور لويس عوض لقراءة آراء ابن رشد لأن القول بالعامية والخاصة والفرق بين النبى والفيلسوف ليس قاصراً على الشيعة فقط بل انه موجود عند كثير من الفلاسفة مثل ابن رشد.

ثم يضيف الدكتور عاطف العراقي قائلاً انه كان يتوقع أن تدور دراسة الدكتور لويس عوض سواء كان افغانيا أو ايرانيا حول المقارنة بين الجانب السياسى من جهة، والجانب الفكرى من جهة أخرى، إذ بقدر ما كان الافغانى منطلقاً وجريئاً في الجانب السياسى الا أنه لم يكن متحرراً في الجانب الفكرى الفلسفى بل انه وقع في أخطاء كثيرة..

ويعد عامين تقريباً يعود الدكتور العراقي لاستكمال هذا الجانب في مقال بجريدة «وطنى» (١٩٨٥/٧/٢) «جمال الدين الافغانى بين الانطلاق السياسى.. والجمود الفكرى»

يقول فيه :

إذا حللنا من جانبنا سيرة جمال الدين الافغانى وتاملنا بدقة في نشاطه الفكرى وقمنا بالموازنة بين الجانب الاول وواجه نشاطه السياسى.. والجانب الثانى الذى يتبلور حول ماترك من كتابات ومؤلفات فاننا ندرك أول ما ندرك وجود نوع من عدم التوازن ان لم يكن التناقض بين كل جانب منهما والجانب الآخر، بين الجوانب العملية والسياسية والاصلاحية من جهة، وآرائه الفكرية النظرية بوجه عام من جهة أخرى..

ثم يحدد الدكتور عاطف العراقي جوانب القصور في فكر الأفغاني ومنهجه فيقول :

قلنا ان النشاط السياسي كان هو الغالب والمسيطر والموجه لجمال الدين الأفغاني.. انه وراء أكثر رحلاته ومناقشاته. ونعتقد من جانبنا إذا التزمنا بالصراحة والدقة والموضوعية، أنه من الصعب أن ننظر إلى الأفغاني كمفكر ممتاز، أو كمفكر له وزنه في جوانب أخرى غير سياسية. ان له مجموعة خواطر في مجالات عديدة متنوعة ولكنها لا تعبر عن مذهب أو نسق فكري دقيق أو متكامل ولاتكشف عن منهج واضح محدد.

ان شهرة الأفغاني في مجال النشاط السياسي قد حجبت عن الكثيرين اخطائه في مجالات أخرى.

لقد أن لنا أن ندرس الأمور بصراحة وموضوعية وخاصة في مجال الفكر، وذلك حتى يتسنى لنا بعد ذلك تصحيح كثير من المفاهيم الخاطئة وما أكثرها.

ان القارئ لكتاب جمال الدين الأفغاني (الرد على الدهريين) يجد مغالطات عنده لا حصر لها وذلك على الرغم من صغر حجم الكتاب. يجد أن الأفغاني يدخل نفسه في مناقشات حول موضوعات علمية وفلسفية وهو غير مؤهل للبحث فيها. من حق الأفغاني أن يرد على الدهريين أو الماديين، ولكن ليس من حقه أن يلجأ إلى الخلط وعدم الدقة.

أما عند الأفغاني فأننا لانجد في مناقشته لهذه المذاهب الا عبارات خطابية عامة غير محددة، والقصد منها التهويل والمبالغة، انه يرد الفساد كله حتى الفساد الخلقي إلى آراء الطبيعيين الماديين.

انه يصدر أحكاما على كثير من المفكرين الفرنسيين بوجه عام دون الرجوع إلى كتبهم ودون الرجوع إلى ما كتب عن اسهاماتهم في مجال الفكر انه يقول على سبيل المثال عن فولتير وروسو مايلي :

«الأصائل التي بثها هذان الدهريان فولتير وروسو هي التي اضرمت نار الثورة الفرنسية المشهورة. ثم فرقت بعد ذلك اهواء الأمة وافسدت اخلاق الكثير من ابنائها، فاختلقت فيها المشارب وتباينت المذاهب وأوغلوا في سبل الخلاف زمنا تبعه زمن حتى تباين صدعهم ونهب كل فريق يطلب غاية لا يرى وراءها غاية».

ومن الواضح أن احكام الأفغانى هذه تعد فجة ومتسربة إلى حد كبير جدا.. أنها لا تزيد عن كونها - كما قلت - مجموعة من العبارات الانتشائية البلاغية.

بل انه ينسب للماديين انهم دعوا إلى القضاء على ملكة الحياء أى الخجل أنه يقول فى كتابه «الرد على الدهريين» : لا يخفى أن الأمانة والصدق منشأهما فى النفس الانسانية أمران : الايمان بيوم الجزاء وملكة الحياء.. وقد ظهر أن من اصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة ومحو هذه الملكة الكريمة فيكون تأثير أرائهم فى إذاعة الخيانة وترويج الكذب أشد من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب».

هذا هو رأى الدكتور عاطف العراقي استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة القاهرة، الذى يؤكد فيه أن شهرة الأفغانى السياسية قد حجبت عن الكثيرين أخطاه فى مجال الفكر.

وكان الدكتور يونان لبيب، استاذ التاريخ الحديث بجامعة عين شمس، من بين الذين استجابوا لدعوة الاهرام بالرد على لويس عوض، فكتب بتاريخ (٨٣/١٠/٧٣) مقالا بعنوان «التفسير الشخصى للتاريخ» تحدث فيه عن الفروق الجوهرية بين «التناول العلمى» و«التناول الفنى» لحادثة أو لشخصية تاريخية. وقال أن دراسة الدكتور لويس عوض عن الأفغانى، بل سائر دراساته الأخرى تقع فى التصنيف الثانى، أى أنها صورة يرسمها فنان بغض النظر عما فيها من حقيقة أكثر منها التزام مؤرخ لا يجد محيصا عن التمسك بكل الحقيقة».

فالفنان عند لويس عوض هو الذى دفعه إلى تغليب (التفسير الشخصى لمجموع الاحداث التاريخية التى صنعت مسيرة جمال

الدين الافغانى. فهو يهتم كثيرا (بالماضى المريب) للرجل، وهو يعنى بطولته ويراها طفلا غير عادى يتصور نفسه ملك الدنيا أو ربما خليفة المسلمين وهو يعتمد على خيالات طفل يقول (أن أمه تنتظر منه أن يحقق وعده لها أن يجعلها حاكمة على خراسان) ثم يضيف الدكتور يونان لييب إلى ذلك قوله :

«والتفسير الشخصى يؤثر فى دراسة «الايرانى الغامض» إلى حد يخرج منه القارئ بانطباع مؤداه أن (عالم الجاسوسية يصنع التاريخ) وهو انطباع خاطئ على وجه اليقين».

ويلزمى هنا أن اذكر الدكتور يونان والقراء بمسألة هامة وهى أن الدكتور لويس عوض لم يصدر حكما واحداً على أساس من تقارير الجواسيس وقد تناولنا هذه النقطة فى كلام الاستاذ سامح كريم ورد لويس نفسه عليها. وبالنسبة لما جاء فى دراسة لويس عوض عن طفولة الافغانى، فليس فيه شيء من تقارير الجواسيس، وإنما هو مأخوذ بنصه من كتاب «نيكى كيدى المسمى» السيد جمال الدين الافغانى» (ص ١٦، ١٧) وهى تستند فى كلامها إلى مرجعين أساسيين أولهما :

«جمال الدين الاسديادى المعروف بالافغانى» الذى كتبه بالفارسية ابن أخته ميرزا لطف الله الاسديادى.

أما المرجع الثانى فهو حديث أدلى به أبو الحسن الجمالى، ابن أخت الافغانى الأكبر إلى المستشرق نيكى كيدى مؤلفة الكتاب فى سبتمبر ١٩٦٦. بالإضافة إلى شهادات أقران الافغانى ومعاصريه من أمثال (محيط الطباطبائى) و(الحاج السياح). وعلى ضوء هذا كله فسرت كيدى أسباب المؤامرة التى حيكّت فى النجف لاغتيال جمال الدين وهو فى سن المراهقة قائلة أن «التفسير المقبول هو الادعاء بأنه المهدي المنتظر وليس حسد زملائه» كما يقول ميرزا لطف الله. ويعاب على لويس عوض هنا عدم تأصيله لهذه الأقوال عند كيدى، ولا يعاب عليه اهتمامه بطفولة الافغانى المطمورة أو المجهولة فهذا أمر لا يمكن تجاهله أبداً فى كتابة السيرة الذاتية لأبطال التاريخ وصانعيه.

ثم تلتى الملاحظة الثانية للدكتور يونان لبيب والخاصة بالجراءة فى إصدار الأحكام كأن يقطع لويس عوض مثلاً بأن الأفغانى «كان أول من أدخل فكرة الاغتيال السياسى فى قاموس السياسة المصرية وأن يتناسى سليمان الحلبي قبل ذلك بثلاثة أرباع القرن».

أما قول الدكتور لبيب «أنه لم يكن هناك حزب بالمعنى الدقيق للحزب» فسوف أترك الرد عليها للدكتور على شلش ضمن رده على الدكتور عمارة فى الصفحات التالية وننظر الآن فى قول الدكتور لبيب :

«والمنهج التاريخى كان يتطلب التأكيد على ذلك الصراع الذى شهده عصر الأفغانى بين (عالم قديم) بكل مؤسساته اثبت عجزاً بالغاً فى مواجهة تفاقم الاطماع الأوربية وبين قوى جديدة ساعية إلى تحطيم تلك المؤسسات العاجزة وبناء عالم جديد متوائم مع روح العصر، وكان الأفغانى ممثلاً أميناً لتلك القوى خاصة فى عدائه الشديد للمؤسسات القديمة وسعيه الدائب فى القضاء عليها».

هذا كلام فى غاية الأهمية وإن كان يحتاج إلى مزيد من الوضوح والتفصيل. فالمنهج العلمى يتطلب تحديد ماهية «تلك المؤسسات العاجزة» القديمة التى يعنىها الدكتور يونان لبيب أولاً لكى نعرف حقيقة موقف الأفغانى من هذه المؤسسات، وبهذا نزيل الالتباس القائم بين لويس عوض وخصومه.

فاذا كانت الخلافة العثمانية هى أول مايعنيه : الدكتور يونان لبيب «بالمؤسسات القديمة العاجزة» فهو يتفق إذن مع لويس عوض حول هذه النقطة، ويبقى السؤال الأهم هو : هل كان الأفغانى يسعى لتحطيم هذه الخلافة أم كان يسعى لحياتها؟

فاذا كانت الخلافة العثمانية هى أس البلاء فى ترسيخ الاستبداد والتخلف فى بلاد العرب والمسلمين، فهى بالضرورة أول «المؤسسات القديمة العاجزة» التى كان ينبغى على الأفغانى أن يسعى إلى تحطيمها أو - على الأقل - أن يساند الساعين إلى التحرر من قبضتها. وبهذا يتيح للعرب



والمسلمين فرصة الخروج من ظلام العصور الوسطى ويجد لدعوته إلى تجديد الإسلام وبقطة المسلمين أرضا صالحة لتحقيق هذه الدعوة العظيمة على أساس من العدل والحرية. فهل أخذ الأفغانى هذا الموقف؟

الاجابة بالنفى طبعاً، لأن الأفغانى رأى أن يواجه الأطماع الأوربية بجمع العرب والمسلمين تحت راية السلطان أو الخليفة العثمانى فى تركيا حتى ولو أدى ذلك إلى تجميع حركات التحرر الوطنى والاجتماعى ومن هنا ظهر التعارض بين دعوة الأفغانى للجامعة الإسلامية وبين دعوة الاستقلال الوطنى التى كان شعارها مصر للمصريين. لقد جاء الأفغانى إلى مصر وقت تقام الأطماع والمؤامرات الأوربية لفرض الوصاية المالية عليها، ولويس عوض يؤكد أن الخديوى إسماعيل ومعه العرباين كان يقاوم باستماته فى سبيل تثبيت حركته الاستقلالية وتحقيق الإصلاحات الدستورية المطلوبة. فى هذا الوقت بالذات بدأ نشاط الأفغانى وتلاميذه لاسقاط اسماعيل وتولية توفيق مكانه ولإعادة تبعية مصر لتركيا.

لقد وضعنا الدكتور يونان لبيب أمام نقطة الخلاف الأساسية بين لويس عوض وخصومه. وكان هذا الأمر يتطلب مزيداً من الإيضاح والتفصيل وتنفيذ حجج لويس عوض وأسانيده التى بنى عليها فكرته وهى أن تناقضات الأفغانى الفكرية والعملية قد أوقعت فى معسكر الرجعية للدفاع عن هذه «المؤسسات القديمة العاجزة» وهل كان سعى الأفغانى لاهياء الخلافة العثمانية وإعادة تبعية مصر لتركيا من أجل «تخطيم المؤسسات القديمة العاجزة» كما يقول الدكتور يونان لبيب أم كان سعياً لاهياء هذه المؤسسات العاجزة، كما يقول لويس عوض؟

لقد أكد لويس عوض أن الأفغانى قد ارتبط بخط رياض باشا عدو الدستور كما ارتبط بالجناح الرجعى من الحزب الوطنى ثم عمل الجميع معاً من أجل إسقاط اسماعيل وضرب سياسته الاستقلالية التى تجلت فى افتتاح قناة السويس وفتح مايربو على اريعمائة مدرسة بالاضافة إلى مشروعاته الثقافية والعمرانية التى كانت تهدف إلى تحديث مصر، أى أن الأفغانى سعى مع هؤلاء جميعاً لضرب فكرة «مصر للمصريين لا للترك ولا

للالوربيين». وقد كان موقف الأفغانى فى مصر وافكاره موضوع خلاف متجدد بين تيارات الفكر المصرى منذ اوائل القرن العشرين. ولعل اقرب مثل لذلك كان مقال الاستاذ امير اسكندر بالجمهورية (١٢/١٢/١٩٦٨) بعنوان:

«الأفغانى والسيوف الخشبية» وكان يرد فيه على هجوم عبد المنعم شمس عليه لانه قال ان الدعوة إلى فكرة الجامعة الإسلامية التى قال بها الأفغانى «كانت دعوة رجعية فى صميمها» وكانت فى مصر خنقا لافكار «القومية» و«المصرية» التقدمية التى نادى بها الطهطاوى من قبل ثم اخذ على عبد المنعم شمس حرصه على إثارة الضجيج دون أن يناقش السياق الذى وردت فيه الفكرة أو مبرراتها فى النظرة العامة إلى الشخصية المصرية وتطورها فى ذلك الوقت»

كذلك أخذ الكاتب على شمس انه «لم يحاول أن يفسر لنا لماذا لم يردد النديم مفكر الثورة العربية هذه الفكرة، ولماذا لم يتبناها أحمد عرابى قائد الثورة، ولماذا لم يريدنا بعد ذلك محمد عبده تلميذ الأفغانى وصفيه رغم تواجدهم جميعا فى نفس المرحلة التاريخية، بقواها الثورية، وقواها المعادية للثورة؟».

هذه الأسئلة التى طرحها امير اسكندر عام ١٩٦٨ على عبد المنعم شمس مازالت مطروحة على خصوم لويس عوض وعلى ناقديه ايضا وعلى الأخص اساتذة التاريخ الحديث من أمثال الدكتور يونان لبيب والدكتور عاصم الدسوقي اللذين شاركوا فى هذه المعركة الفكرية واسهما فيها بهذه الملاحظات الجادة.

وواضح أن الدكتور امير اسكندر يعتقد أن فكرة «الجامعة الإسلامية» فكرة سياسية خالصة، وليست فكرة دينية. «فهى» فكرة سياسية تتعلق بمشكلة العلاقة بين مصر من جانب والدولة العثمانية من جانب آخر. ومناقشتها لاعلاقة لها بالدين من قريب أو بعيد».

وكانت خلاصة رأى امير اسكندر أن الأفغانى كان له اثر مزدوج فى مصر» دعوة ضد الاستعمار البريطانى، وضد الخديوى من أجل

الحرية والعدالة الاجتماعية وهي دعوة تقدمية بغير شك. ودعوة إلى الجامعة الإسلامية التي ترتبط بالخطيفة الأعظم وهي دعوة رجعية، لأنها كانت تعطل نمو الشخصية القومية والمستقلة لمصر وهو أمر كان ممكناً وكان موجوداً منذ رفع الطهطاوى رأيته، وحين استمر النديم ومفكرو الثورة المصرية بعد ذلك فى حمل هذه الـرأية».

هذه هى خلاصة رأى الدكتور أمير اسكندر الذى نشرها عام ١٩٦٨ أردت بها أن تكون اضافة لتوسيع مجال الرؤية لهذه النقطة الخلافية التى اثارها الدكتور يونان لبيب وارشاد اليها الدكتور عاصم الدسوقي فى تساؤله للويس عوض كيف يكون الأفغانى تقدماً فى الدين ورجعياً فى السياسة. والحساسية نابعة من اعتقاد البعض أن فكرة الجامعة الإسلامية هى فكرة دينية خالصة وليست فكرة سياسية. وهذا ماتوكده الاستاذة صفيناز كاظم فى مقالها بتاريخ (١١ / ١٠ / ١٩٨٣) ضمن حملة الأهرام. اذ كتبت تحت عنوان «كان الأفغانى مسلماً» تقول :

«كان يرفض بقوة التفكك الإسلامى لحساب العودة إلى العصبية القومية أو الجنسية أو العرقية، وقد كان يرى فى أى تمزق أو تعارض فى ضمير المسلم بين عقيدته الإسلامية وانتمائه القومى يجب أن يحسم فوراً للعقيدة الإسلامية».

ثم اضافت إلى ذلك قولها :

«وكان الأفغانى لا يرى ماتراه بعض الجيوب العنصرية، التى تعيش فى الاوطان الإسلامية، من أن هناك مايسمى بالعقيدة القومية. فكلمة «عقيدة» لاتطلق الاعلى الاديان والمعتقدات الفكرية، وحيث يرى السيد جمال الدين «العقيدة» فى قوة الدين الذى يقوم مقام الجنسية فى جمع الكلمة وتوحيد الوجهة وطلب الغلب بتلك العقيدة لمن خالفهم فيها. (مقال «عصبية الجنس وعصبية الدين»).

ثم تعيب على خصوم لويس عوض وقوعهم فى فخ محاولة الرد على ايرانية الأفغانى لأنها تعتبر الايرانية والأفغانية شيئاً واحداً «وهما جنس واحد على كل حال ثم تقول انهم لم يشيروا إلى حقيقة أن «الرجل تحرك

بالاسلام وجاهد في سبيل الاسلام».

وكلام الاستاذة صافيناز كاظم واضح وصريح في كشف هذا الجانب الاصيل في فكر الافغانى وهو أن مفهومه للجامعة الاسلامية يتعارض بل يرفض فكرة القومية، وبناء عليه يصبح دعاة القومية المصرية أو القومية العربية في نظرها من «الجيوب العنصرية» التي تعيش في الاوطان الإسلامية. ويصرف النظر عما في هذا الكلام من اتهام وتجريح لدعاة القومية أو الوطنية ممن يؤمنون بأن الانتماء إلى الوطن وترا به هو أساس المواطنة ومصدر الحقوق والواجبات في أى مجتمع، فالمهم أن الكاتبة أكدت التناقض الذى قال به لويس عوض بين موقف الافغانى الحقيقى المرتبط بالخلافة العثمانية وبين دعوة الاستقلال الوطنى أو دعوة مصر للمصريين التى رفع رايتها عرابى ورفاقة وحملها مصطفى كامل وسعد زغلول ولطفى السيد والنحاس إلى آخر القائمة المعروفة وأخيراً ختم الاستاذ أحمد بهجت هذه الحملة التى نظمها على صفحات الاهرام فى ١٨ / ١٠ / ١٩٨٢ بمقال «كلمة أخيرة عن جمال الدين الأفغانى» قال فيه :

لو كان الخديو توفيق حيا لقر عينا بما يكتبه الاستاذ الدكتور لويس عوض من مقالات عن الافغانى. ولو كانت اللجنة المغرضة التى كتبت اسباب نفى الافغانى من مصر قائمة وموجودة لقرت عينا هى الاخرى بما يكتبه الدكتور لويس عوض عن الافغانى.

أنه يبرر لها قرار الطرد بعد مائة سنة من صدره. لقد رفعت هذه اللجنة قرارا رسميا لمجلس الوزراء المصرى حينئذ قالت فى مبررات طرد الافغانى انه رئيس جمعية سرية من الشبان نوى الطيش، مجمعة على فساد الدين والدنيا. وها هو الدكتور لويس يحدثنا أن الافغانى كان مجتمعا على فساد الدين والدنيا».

وللانصاف نقول ان لويس عوض لم يقل هذا ابدا وان لويس عوض لم يهتم بهذا الجانب الخاص بتدين الافغانى ليقول أنه كافر أو زنديق كما قال الشيخ عليش شيخ الأزهر آنذاك أو ليردد ما قاله شيخ الاسلام فى تركيا، لكنه اهتم بهذا الجانب فقط من أجل الكشف عما راه من تناقض بين افكار الافغانى وبين مواقفه العملية لأنه وضع الفكر فى خدمة السياسة. وكانت

النتيجة التي خرج بها لويس عوض من بحثه هي بنص كلامه. ان الافغانى كان تقديميا فى الدين، ورجعيا فى السياسة، وهى خلاصة رأيه الحقيقى. وقد كانت هذه النقطة موضوع حديث الدكتور عاصم الدسوقى فى مقاله الذى ناقشناه آنفا.

لقد كانت عقيدة الافغانى موضوع بحث متصل من جمع الباحثين فى الشرق والغرب ومنهم على سبيل المثال الشيخ مصطفى عبد الرازق والاستاذ أحمد أمين. بل فيما كتبه النديم وهو احد تلاميذ الافغانى الذين تخلوا عنه وأصبح فيما بعد خطيب الثورة العراقية، يقول النديم:

« وكان قد سبقنى الى تشجيع الخائفين الشيخ محمد جمال الدين فانه الف حزبا من الشبان وجمع اليه بعضا من الاعيان، ويث فيههم روح الغيرة الوطنية وملا اذانهم بالمفاخر الشرقية، فنبغ بحثه أنكباء ونبلاء، وأنفع بعلومه أساتذة فضلا. غير انه كان يستعمل وجهه خصوصية ويؤمل رفعة ذاتية، ومزج بالاعتقاد ما وجه اليه الانتقاد، ثم عدل بهم عن أنديته الأدبية الى المحافل الماسونية، فحقد عليه البعض ولكنه لزم الغض».

« ثم اشتهر بعض تلامذته بفساد العقيدة ومعارضة الدين الشديدة. اما بخطأ الفهم أو التلقين، فانهحرف عنه كثير من المؤمنين

« ولما آل الأمر الى الخديوى توفيق باشا وترأس رياض باشا، وكان أول ما بدأ به من العمل مصادرة هذا الرجل ورماء بفساد الدين وجعله من كبار الملحنين، وأرسل اليه من تبعه واقتفاه، ثم قبض عليه ونفاه.

« ومع ما اعترى جمال الدين من النحوس، فانه أثر فى كثير من النفوس.. ولو حافظ على العقيدة ومشى فى الناس بسيرة حميدة، ونشر دعوته فى البلاد بماله من الاستعداد، لآتى بكل غريب وقلب الحكومة فى عهد قريب » (د. محمد أحمد خلف الله، « عبد الله النديم ومذكراته السياسية » مكتبة الانجلو ١٩٦٥، ص ٥٢ - ٥٣).

(نقلا عن لويس عوض ص ١٦٠)

لم يتوقف الهجوم على لويس عوض عند المقالات، انتقل الامر الى تأليف الكتب كما فعل الدكتور محمد عمارة فى كتابه «الأفغانى المفترى عليه» (دار الشروق / القاهرة ١٩٨٤) وقد بدأ الدكتور محمد عمارة كتابه بمصادرة حق لويس عوض فى الكتابة عن الافغانى بقوله: «لكن الظاهرة التى أقلقتنى - وربما أقلقتم غيرى - هى خروج الدكتور لويس عوض عن اطار تخصصه واختصاصه، لا الى دائرة فنية أو فكرية أوسع - فهذا حقه المشروع شريطة ان يتأهل له - وانما الى دائرة فكرية ليست بينه وبينها اية علاقة على الاطلاق» وقد تناول الدكتور على شلش هذا الكلام بالنقد الشديد وكشف عما فيه من محاولة لاحتكار رأى وفرض الوصاية الفكرية على عقول الآخرين.

وهذه نقطة خطيرة كما يقول الدكتور على شلش لأنها «تنم عن طابع الوصاية الذى يتعامل به كثير من كتابنا مع أبناء مهنتهم. فمن حق أى كاتب مهما كان شأنه ان يكتب فى أى موضوع لكن الدكتور عمارة لا يلبث ان يتنازل عن هذه المصادرة - كما يقول على شلش ويأخذ فى مناقشة لويس عوض فيقول ان مقالاته «قد بلغت فى الاقتراء حد الشنوذ. الامر الذى يجعلها ساقطة بذاتها»، ومع ذلك يتنازل عن هذه الدعوى أيضاً ويقبل مناقشة القضية وما تضمنته من افتراءات على الأفغانى. ثم يسلك سلوك المحامى فيكتب مرافعة طويلة مجهزة يقيمها على المنطق والبيان والبلاغة، ويفند النقاط أو الافتراءات واحدة بعد الأخرى ولكن المشكلة أن هذه المرافعة الطويلة كان ينقصها. بالتعبير القانونى - الاطلاع على جميع المستندات والملفات التى تتصل بالقضية. أى «الوثائق» ولايجد الدكتور على شلش ايجابيات تذكر لكتاب الدكتور عمارة سوى تفنيده لبعض الادعاءات مثل توضيحه لهدف الأفغانى من رسالة الرد على الدهريين «وكيف ألفها» لتكون سلاحاً فى الصراع ضد طائفة من مسلمى الهند، يمكن أن نسميهم بالمقريين الذين تهادنوا مع الاستعمار الاتليزى هناك وكيف تميزت بالحدة والعنف والتركيز على العائد أو المردود الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصيب الأمة ان هى استمسكت بالاسلام كهوية حضارية تميزها عن الحضارة الغربية الغازية. وحديث الأفغانى فيها عن الاسلام حديث عن البديل الحضارى الإسلامى لحضارة الغرب المادية العدوانية الاستغلالية.

وليس حديثاً عن الاسلام كدين مجرد بعقائده واركانه» وهذا التفسير لا يستقيم مع ماشرحه الدكتور عاطف العراقي منذ قليل فيما يتعلق «برسالة الرد على الدهريين» فلو كان كلام الافغانى مقصوداً على البديل الحضارى الإسلامى لما احتاج الافغانى لمهاجمة مفكرى الثورة الفرنسية وفلاسفة التنوير من أمثال فولتير وروسو على أساس أنهم مايبين وملحدون بالمعنى الدينى. والواقع أن لويس عوض أشار إلى المعنيين فى ذكره لمواقف الافغانى على أنه مفكرٌ هيومانى مرة ومرة أخرى باعتباره تقليدى محافظ ليثبت تناقض الافغانى.

أما النقطة الايجابية الأخرى فى رأى على شلش فهى تصحيح كلمة «نصيبى» التى وردت فى قول لويس عوض «والشيعة يقولون انى نصيبى» وصحتها عند محمد عماره «ناصبى» نسبة إلى فرقة «الناصر» الذين ناصبوا على بن أبى طالب وبينه العدا.

ينتقل على شلش بعد ذلك إلى النقاط السلبية فى كتاب محمد عماره وهى كثيرة، حيث يقول الدكتور عماره فى تعليقه على كتاب «جمال الدين الاسدابادى» الذى اقتبست منه الدكتور كيدى كثيراً ثم نقل عنها الدكتور لويس عوض :

«أن الدكتور لويس عوض لو نظر نظرة نقدية إلى ماحواه هذا الكتاب لكشف تهافته وزيفه ولاراح واستراح. ففى هذا الكتاب من اللامعقول الشئىء الكثير».

وهنا يقدم على شلش تعريفاً للكتاب يقول فيه :

«انه صدر بالفارسية فى ألمانيا عام ١٩٢٦ وألفه ميرزا لطف الله ابن أخت الافغانى. وكان الأخير شاباً يوم زار الافغانى إيران زيارته الرسمية عامى ١٨٨٦، ١٨٨٩. وكانت بينه وبين «خاله» مراسلات وقت أن كان الأخير يقيم ببابريس ويصدر «العروة الوثقى».

وقد نشر بعض هذه المراسلات فى «الوثائق» التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣. ومنها نعرف أن الافغانى كان يرسل أعداداً من «العروة

الوثقى، لبعض أفراد أسرته فى «أسد آباد»، ومن هؤلاء ابن عم له يدعى «الهادى»، وابن اخته هذا .. لطف الله. وليست له قيمة علمية كبيرة سوى أنه يضم بعض التفاصيل غير المعروفة عن طفولة الأفغانى وصباه وأسرته. وقد ترجم إلى العربية ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٧، ولكنه لم يثر اهتمام أحد ولم يرجع إليه الدكتور عمارة نفسه الا فى سنة ١٩٧٩ حين أعاد طبع «الأعمال الكاملة» للأفغانى. ولم يرجع إليه أيضا الدكتور لويس عوض إلا فى نقول كيدى منه.

وهذا التعريف يتضمن رداً على موقف محمد عمارة الذى يرفض الاعتراف بأن الأفغانى إيرانى الجنسية شيعى المذهب، أما مترجم الكتاب فهو الدكتور عبد النعيم حسنين استاذ كرسى ورئيس قسم اللغات الشرقية وأدائها بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميد كلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر، ومن هذا التعريف الموجود على غلاف كتابه يتيسر لنا جميعاً أن نعرف قدر هذا المترجم ونستطيع أن نثق به لأنه استاذ من أهل الاختصاص حمل للأفغانى كل تقدير وأعجاب باعتباره واحد من رواد الإصلاح. فلماذا يشك الدكتور عمارة فى قيمة الكتاب الذى ترجمه الدكتور عبد النعيم وقدم له بمقدمة ضافية يقول فيها :

«وقد يسر الله لى فى أثناء عامين قضيتهما بكلية الآداب بجامعة طهران أن أتم بمعلومات جديدة عن جمال الدين وأن أزور مسقط رأسه أسدآباد بالقرب من همدان، وأزور المدرسة الجمالية التى سميت باسمه فى هذه البلدة التى مازال أفراد أسرته يعيشون فيها، كما عثرت على نسخة من الكتاب الذى ألفه - بالفارسية - ميرزا لطف الله الاسدآبادى ابن أخت جمال الدين وضمنه معلومات مفيدة عن هذا المصلح الكبير المعروف فى الشرق والغرب بجمال الدين الأفغانى» (ص ٦) اليس ما قام به الدكتور عبد النعيم هنا يعد نوعاً من التحقيق لمصدر هذا الكتاب ولوجود عائلة الأفغانى فى إيران؟ فلماذا لا نثق فى أقواله حين يعلن فى المقدمة أن الأفغانى إيرانى الجنسية وأنه شيعى المذهب بل ويؤكد ذلك بقوله :



«وقد كانت دراسة جمال الدين على الطريقة الشيعية مما جعل قوته فى الحكمة والمنطق والجدل من الظواهر التى لفتت إليه الانتظار فى الأوساط العلمية فى مصر وتركيا، فوجد طلاب العلم فيه لونا جديدا لم يلقوه من قبل فالتفتوا حوله، وتعلقوا به ومالت أفئدتهم إليه، وتفاخروا بالتلمذ عليه (ص ١٥).

فإذا كان الدكتور عمارة يشكك فى آراء لويس عوض بخصوص جنسية الأفغانى الإيرانية ومذهبه الشيعى بدعوى أن لويس عوض معادى للصحة الإسلامية التى تتخذ من الأفغانى ١٠ لها ومن الدكتور عمارة داعية ومتحدثا، فلماذا التشكيك فيما يقوه عبد النعيم حسنين وهو أيضاً من أنصار الصحة الإسلامية؟ بل إن عمارة يتمادى فى التشكيك إلى حد الزعم بأن كتاب «جمال الدين الاسد ابادى»<sup>(١٢١)</sup> ملئ بالزيف واللا معقول ثم يتهم لويس عوض بالغفلة وسوء القصد ومن ذلك قوله :

«والكتاب يتحدث عن أخوة جمال الدين فيقول إن له اختين : طيبة ومريم. وليس لنا ملاحظة على اسميهما. فهما اسمان مألوفان فى الأوساط الإسلامية. لكنه يذكر أن اسم أخيه الوحيد هو «مسيح الله» فلم يقف الدكتور لويس أمام هذا الاسم ويقول لقرائه : إن هذا الاسم محال أن يكون مألوفاً فى اسرة إسلامية. ولا بد أن يكون القصد من هذا الكتاب هو تشويه الصورة الإسلامية لجمال الدين. أم أن الاسم «مسيح الله» قد أعجب لويس عوض فغض الطرف ومضى يللم الاتهامات؟»

وهنا يرد على شلش بان الاسم كان معروفا فى ايران وقتها ويقول «مازال الايرانيون يتخذون مثل هذه الأسماء المركبة مثل : «صفات الله»، «آية الله». ثم إن المسيح «قد ذكر فى القرآن الكريم فلماذا يستحيل أن يتسمى به المسلم؟».

---

(١٢١) تحت يدى طيبة جديدة للكتاب مزودة بمقدمة للدكتور عبد النعيم حسنين وصادرة عن دار الوفاء بالمنصورة عام ١٩٨٥.

أما أنا فاقول سامح الله الدكتور عمارة الذي يرى أن اسم «المسيح» فيه تشويه للصورة الإسلامية للأفغانى ثم يتورط الدكتور عمارة فى مزيد من الأخطاء فيورد عددا من المناخذ التى تكشف عن نقص معلوماته وذلك حين يقول :

«وفى هذا الكتاب... كم من المعلومات التى لا يكتبها إلا جاهل أو مخرف ففيه أن «الحزب الوطنى» الذى تزعمه الأفغانى بمصر (كان دقيق التنظيم للغاية. والمعروف أنه كان تجمعا للصفوة، ولم يكن «حزبا» بالمعنى المتعارف عليه حديثا من مصطلح «الحزب» ويصحح الدكتور على شلش هذا الخطأ أيضا فيقول:

والحقيقة أن «الحزب الوطنى الحر» كما سماه الأفغانى وتلاميذه عبده واسحق وصنوع قد سبق قيام «الحزب الوطنى» الذى كوئته الصفوة من أمثال شريف باشا وسلطان باشا وغيرهما، وأن نك «الحزب» كان هو نفسه المحفل الماسونى الذى شكله الأفغانى بعد خلافه مع المحافل الأخرى التى كان يسيطر عليها الأجانب، ومنها محفل «كوكب الشرق» الذى ذكره الكاتب». ثم ينكر الدكتور عمارة أن كرومر كان مستشارا فى مصر قبل الاحتلال. ويرد شلش مصححا هذه النقاط بقوله :

«والحقيقة أن إيفلين بارنج (لورد كرومر فيما بعد) جاء إلى مصر من الهند مراقبا للدين المصرى العام فى الفترة من ١٨٧٧ إلى ١٨٧٩ ثم عين مراقبا ماليا عاما (مستشارا ماليا) فى السنة الأخيرة (١٨٧٩) ولكنه نقل إلى الهند مرة أخرى سنة ١٨٨٠، وعاد إلى مصر بعد ذلك سنة ١٨٨٣ ويعد أقل من عام على الاحتلال، ومنح لقب «سير» ثم لقب «لورد» وأصبح قنصلا عاما ومعتمدا أى مندوبا ساميا، حتى استقال سنة ١٩٠٧. ومعنى هذا أنه كان فى مصر خلال سنوات الأفغانى الأخيرة بها، لكنه لم يذكره فى كتابه «مصر الحديثة» بخير أو بشر، وإن كان يحتمل أن يكون كتب تقارير عنه إلى حكومته.

ويقول الدكتور عمارة أيضا أن «مصر يومئذ لم يكن بها أية مصارف» والحقيقة أن مصر عرفت المصارف الأجنبية فى عهد اسماعيل. ويقول أن

الشاه ناصر الدين قتل بخنجر، والصحيح أنه قتل برصاصة من مسدس. كما يقول أنه لم يظهر أى ادعاء بإيرانية الأفغانى الا قبل وفاته باقل من عام، أى سنة ١٨٩٦ حين قتل الشاه. والصحيح أن أحد وزراء الشاه نفسه، وهو المعروف باسم اعتماد السلطنة، قد نشر كتابه «المآثر والأثار» سنة ١٨٨٩، وضمنه سيرة موجزة للأفغانى استقاها منه حين قابله خلال زيارته الرسمية الأولى لايران، وفيها ذكر أنه ولد في «أسد أباد» الإيرانية وأن أباه إيرانى.

هذه عينة من النقاط السلبية فى كتاب عمارة اذا صح التعبير - وقد كتبت - كما يقول على شلش - بانفعال لا لزوم له ولكن هناك نقاطا سلبية كبيرة يشير إلى عينة منها فيما يلى :

فالدكتور عمارة يتهم لويس عوض بأنه «يجرد قلمه من كل آثار الدقة، بل والأمانة ليحكم على الأفغانى حيناً بأنه كان «محامى روسيا فى السياسية الأفغانية» وحيناً آخر بأنه «أثناء وجوده فى كلكتا (بالهند) عرض خدماته على الحكومة البريطانية، ولكنها اعتذرت عن قبولها مع الشكر.

ثم ينقل قول الدكتور عوض: «نستطيع أن نتكهن بأن الخدمة التى عرضها الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند هى أن تعيده إلى مصر لاطفاء الثورة العربية وتأييد الخديوى توفيق». ويفند على شلش اتهام عمارة فيقول :

«وهذا الذى كتبه الدكتور عوض منقول عن الدكتور كيدى بالطبع دون ذكر لفضلها، ولكن إذا كان الادعاء بأن الأفغانى محامى روسيا ادعاء كاذب فإن عرض الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند اعادته إلى مصر صحيح وهو نفسه قد ذكر ذلك فى مسودة خطابه إلى رياض باشا رئيس الوزراء بعد مغادرته مصر حيث يقول :

«وكما كان صوت عرابى يزداد اعتلاء كانت الحكومة الإنجليزية تزداد على شدة، خصوصاً عندما قال ذلك القوال المجازف : أنا أثير مسلمى الهند على الإنجليز، حتى أنى من شدة تضيق الحكومة وعدم إصغائها إلى ما ألقى عليها من الأجوبة طلبت منها اضطراباً، وفراراً من البلية.. إلى بلية أخرى (العبارة الأخيرة مشطوبة فى الأصل)

ترسلنى إلى الخديوى. ودفعت مسألتى هذه إلى حاكم الهند وهو وقتئذ فى السملة (مدينة سملا المقر الصيفى للحاكم) فظلت منتظرا للجواب. وظلت الحكومة فى الخطاب والعتاب إلى أن انطفأت الفتنة، فأطلقتنى مع مراقبة أفعالى وحركاتى ليلا ونهارا.

والمقصود بالفتنة هنا «ثورة عربى» أو «القول المجازف» كما يسميه الأفغانى.

ومن هذا العرض نرى كيف تهاوت ادعاءات الدكتور عمارة واعتراضاته كلها سواء على لويس عوض أو على كتاب «جمال الدين الاسدابادى» الذى ترجمه وقدم له الدكتور عبد النعيم حسنين، والفضل فى ذلك كله يرجع إلى الدكتور على شلش الذى قدم مسحا شاملا وتحليلا دقيقا لما كتب عن الأفغانى بما فى ذلك وثائق جامعة طهران التى لم يهتم بها الدكتور محمد عمارة واكتفى بما عنده من المعارف القديمة، رغم مرور أكثر من عشرين عاما على نشر هذه الوثائق عام ١٩٦٣. فهل من أصول المنهج الصحيح فى مثل هذه الأبحاث أن يتغافل الباحث عن كل ما يكتشف فى موضوع بحثه دون دراسة أو تحميص؟ فإذا جاز هذا الأمر لباحث قليل الخبرة والممارسة فلا يجوز أبدا بالنسبة للدكتور محمد عمارة وصاحب «الاعمال الكاملة للأفغانى» الذى يتهم جميع المخالفين له بالخروج على «أجماع الأئمة والعلماء» فيما يخص الأفغانى. وليسمح لى الاستاذ الدكتور محمد عمارة أن أسأله : على أى شىء أجمع العلماء فى مسألة الأفغانى؟

لنأخذ أهم نقطتين دار حولهما الجدل وهما جنسيته الإيرانية ومذهبه الشيعى مثلا ولننظر فى أصل الخلاف حولهما .. نحن نعرف أن الإمام محمد عبده هو أول من كتب سيرة للأفغانى ونشرها فى مقدمة ترجمته لكتاب «الرد على الدهريين» وأعاد طبعه الشيخ رشيد رضا فى كتابه الضخم عن محمد عبده. وهذه هى السيرة المعتمدة التى أخذ عنها جورجى زيدان وغيره من الباحثين. وكان الجزء المتعلق بحياة الأفغانى قبل مجيئه إلى مصر قد كتبه الشيخ محمد عبده حسب رواية الأفغانى نفسه ومنه أنه ينتمى إلى أفغانستان وأنه سنى الجنسية. لكن الدكتور على شلش يثبت فى كتابه أن الشيخ محمد عبده كان يعرف أنه إيرانى شيعى ثم دلل على ذلك بواقعتين ذكرهما الشيخ محمد عبده وعلق عليهما على شلش بقوله :

«هذه القرائن تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن محمد عبده كان يعرف الحقيقة عن مولد استانه وتشاته، وأنه لجأ إلى كتمانها عملاً برغبة صاحبها من جهة وحبا له من جهة أخرى. أما ان يكشف عنها بعد وفاة صاحبها فهذا عمل غير أخلاقي كان في غنى عنه، لأن فيه خيانة للامانة. وهكذا أخفى جمال الدين حقيقته عن تلاميذه ومعارفه في بلاد السنة وطواها في أوراقه التي حفظها عند أصدقائه في بلاد الشيعة، حتى نشرها مواطنوه بعد نحو ٦٦ عاماً من وفاته. وهكذا أيضاً أخفى تلميذه حقيقته وطواها في صدره إلى وفاته، حتى شغل الباحثون أنفسهم بها بعد نشر أوراق الرجل ووثائق حياته». (جمال الدين الأفغاني بين دراسيه - ص ٤٨).

ومعنى هذا أن الذين نقلوا عن الامام محمد عبده لم ينتبهوا إلى هذه الاشارات ولم يقفوا طويلاً ليتأملوا هذه الواقعة التي جاءت في السيرة التي كتبها لاستانه إذ يقول: «ثم بقي مقيماً باوريا اشهرًا في باريس وأخرى في لندرة إلى أوائل شهر جمادى الأول سنة ١٣٠٢ وفيه رجع إلى البلاد الايرانية». لم يلتفت أولئك إلى كلمة «رجع» التي تعنى خرج أو جاء من هناك. وكذلك لم يلتفتوا إلى قول محمد عبده في رسالة بعث بها إلى استانه من بيروت جاء في نهايتها : «ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادمكم (عبده نفسه) بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ سرك ويودعها في مستودع حبك» ويعلق على شلش قائلا : وتوحي عبارة حيث يحفظ سرك هنا بأن محمد عبده كان يحفظ سرا بالفعل.

فاذا أضفنا إلى ذلك ما صرح به الأفغاني للصحفي، آرثر ارنولد في لندن بقوله أنا افغانى أنتمى للجنس الايرانى الشديد النقاء ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن ايران فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الايرانى وأنه يدافع عن الشيعة ضد السنة<sup>(١٣٢)</sup> (ص ٤٦) لم يبق هناك أساس لدفاع الدكتور عمارة - وكما يقول رجال القانون - لقد انهار دفاعه من الأساس لأن المصدر الأول لا يؤكد رأيه ولا يثبتته، وأن مابنى على خطأ فهو خطأ كله.

---

(١٣٢) يضاف إلى ذلك ماورد في كتاب «المآثر والآثار» ١٨٨٩ لاعتماد السلطنة حيث ذكر الأفغاني أنه ولد في «اسد اباد» الايرانية وان أباه إيراني.

اذن لم يعد هناك مجال للقول بـ «الاجماع» في مثل هذه المسائل الخلافية، وقد استخدم الدكتور عمارة هذا المصطلح ليرهب المخالفين وليصادر جهود الباحثين الآخرين، وبذلك يصبح هو المصدر الوحيد للحقيقة وتصبح اعماله الكاملة هي أساس المعرفة عن الأفغانى.

وقد كشف الدكتور على شلش بعض ما تحويه هذه الأعمال من نقص معيب نتيجة لمنهج الوصاية الذى اعتمد عليه الدكتور عمارة، وكما يقول على شلش :

«وهكذا كانت المحاولة ناقصة بكل المقاييس، فضلاً عن مفهوم الباحث للأعمال الكاملة الذى أوقعه فى مشكلات النقص لأن أدنى معنى للأعمال الكاملة هو ألا تكون مختارات أو تخضع لأى هوى شخصى. وليس من مهمة جامع الأعمال الكاملة، أو التراث، أن ينصب نفسه حكماً إلا فى مجال دراسة هذه الأعمال أو ذلك التراث. وليس من مهمته أيضاً أن يصادر عملاً بحجة أنه لا يفيد سوى المتخصصين». (ص ٢٢٥)

ولنتنقل الآن إلى نقطة أخرى فى كتاب محمد عمارة:

«ولا شك أن روح الاسلام أقرب إلى الهيومانزم – (الانسانية) والعقلانية من روح المسيحية ذات الازدواج التام والاسرار الكثيرة. لأن الله فى الإسلام لا يجور تماماً على مكان الانسان. ولأن الروح فى الإسلام لاتسحق المادة سحفاً نزيهاً، ولأن الآخرة فى الإسلام – رغم أنها خير من الأولى – لا تلغيها تماماً من الوجود كما هو الحال فى المسيحية». (الأفغانى – لويس عوض ص ٢١٢ طبعة مدبولى)

يقتبس الدكتور عمارة هذا الكلام ثم يشرحه ويعلق عليه فيقول :

«والامر الذى لاشك فيه هو أن هذا النص الهام يرضى المتدينين بالاسلام بالقدر الذى يغضب المتدينين المسيحيين، الأمر الذى يؤكد أن الدكتور لويس عوض من الناحية الروحية ليس الابن البار للمسيحية وكنيستها.

كذلك ليس التعصب «للقبطية» المسيحية بالمعنى الروحى هو دافع الدكتور لويس إلى العداء لاسلمة المشروع الحضارى للأمم. «فالقبطية» عند الرجل

«عنصر» أكثر منها «دين» وهى عنده تساوى «المصرية» اذا جردت من العروبة والسياسة - بل والثقافة إذا امكن ذلك؟ - وإذا هى جردت من الإسلام السياسى والإسلام الحضارى.. إن الدكتور لويس ليس ضد أن تتدين أغلبية الشعب فى مصر بديانة الإسلام. ولكنه ضد صيغ الحضارة فى مصر بصيغة الإسلام، ومن هنا فإن عداؤه ليس موجهاً إلى «الدين التقليدى» القابع فى الزوايا والمساجد والتكايا. ولكنه موجه ضد «التجديد الدينى» الذى يجعل الإسلام ديناً وحضارة، عقيدة وقانوناً. ومن هنا كانت سهامه موجهة إلى رائد التجديد الدينى فى عصرنا الحديث، جمال الدين الأفغانى وليست موجهة إلى رموز الجمود فى الدولة العثمانية، بل لقد اتفق الرجل مع مشيخة الاسلام العثمانية - وهى القمة فى الجمود والتخلف - وتبنى دعاواها واتهاماتها لجمال الدين الأفغانى؟! (الأفغانى المفترى عليه - ص ٢٥).

الخلاف واضح وكبير يصل حد التناقض بين مايقوله لويس عوض وبين تفسير محمد عمارة له. فليس فى كلام لويس عوض الواضح ما يفهم منه أنه يعادى الإسلام على أى نحو سواء كان الإسلام التقليدى أو الإسلام الحضارة. فلويس عوض من أشد الكتاب احتفاءً واعترافاً بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزات عصرها الذهبى التى قامت على أساس إعلاء قيمة العقل والعلم وحرية الفكر فانفتح العرب على الثقافات القديمة الهندية والفارسية واليونانية فترجموا علومها وأدائها دون حساسية أو خوف.

فازدهار الثقافة العقلية والعلمية والانفتاح على الآخر هو ما يعنيه لويس عوض حين يقرر «أن روح الإسلام أقرب إلى الهيومانية العقلانية» والحركة الهيومانية هى التى مهدت لعصر النهضة الأوروبية حين أعلنت من قيمة العقل والانسان وحقه فى الحرية والاختيار وجعلت أرائه معياراً لصحة كل شئ، وبلغت حد القول أن الانسان هو سيد مصيره وسيد الكون وبمقدوره أن يسوس الحياة على الأرض بالعقل والعلم دون حاجة إلى الغيبيات. وبهذا اسقطت هذه الحركة العقلية وصاية رجال الدين، كما اسقطت النظم القطاعية وفصلت بين المؤسسات المدنية والمؤسسة الدينية.

أما ما يعنيه الدكتور عمارة بالإسلام السياسي و«التجديد الديني» الذي يجعل الإسلام ديناً وحضارة، عقيدة وقانوناً، فقد بات واضحاً ومفهوماً في أدبيات أنصار الإسلام السياسي والمقصود به تحديداً هو الدولة الدينية التي تضيق فيها دائرة الاجتهاد ولا تسمح بالاختلاف في الرأي بل أنها تسعى إلى قمع الرأي الآخر واتهام أصحابه ومصادرتهم كما يحدث في إيران وأفغانستان والسودان وغيرها بدرجات مختلفة.

ولويس عوض يعادى هذا التيار لأن الدولة الدينية هي نقيض الدولة الديمقراطية التي تقوم على أساس الاعتراف بحق الإنسان في الحرية وفي الاعتقاد وهو ما يؤكد القرآن الكريم بقوله «قل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..» وقد أكدت الممارسة العملية هذه الحقوق في عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب حين أصر على معاقبة بن عمرو بن العاص وأمر بأن يسمح للطفل القبطي بأن يرد له الصفعة بقولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». فالحرية والمساواة هما روح ميثاق حقوق الإنسان التي قامت عليه الدولة القومية الحديثة التي تسعى من أجل الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية. ويحث لويس عوض أنصّب على كشف دور الأفغانى المعادى للدولة القومية الساعية لإقامة حياة ديمقراطية وعدالة اجتماعية. وذلك لأن الأفغانى كان يرى كما يقول لويس عوض :

«أنه لا منقذ للعالم الإسلامى الا باتحاده فى جامعة اسلامية داخل اطار خلافة تجعل الدين والدولة شيئاً واحداً».

وهذا ما أوضحه الدكتور لويس من تحليله لمواقف الأفغانى وكتاباتاته ولقاله فى العدد الثانى من «العروة الوثقى» فى ٢٠ مارس ١٨٨٤م، حيث يتحدث الأفغانى عن القومية التى يسميها عصبية الجنس ويعترف بحقيقتها، بل ويدافع عن أهميتها فى دفع الحكم الاجنبى، ولكنه قال ان ضرورتها وفائدتها تزولان بظهور عصبية أخرى ارقى واشمل هى عصبية الدين، بل وذهب إلى أن الدعوة لعصبية الجنس والغض من عصبية الدين دعوة من دعوات الالحاد فى



عصره. فدعاة قومية الجنس ينظرون إلى الإسلام على أنه مجرد رابطة روحية وليس نظاما سياسيا ومنفيا واجتماعيا، أى أن الإسلام ليس لا دولة، فى حين أن الاسلام دين ودولة، وعماده هو «الخلافة». (ص ٢١٠).

وبهذا يكون لويس عوض هو أول كاتب عربى يرسم صورة متكاملة للافغانى تبين جوانب القوة وجوانب الضعف فى شخصيته كما تكشف عن تناقضاته بين دعوة التجديد الدينى والفكرى فى البداية إلى دعوة إلى دولة دينية تقوم على الخلافة العثمانية. فلويس عوض لم يفتر على الافغانى ولم يكن هو أول من يناقش هذه الجواب الشخصية فاذا تجاهلنا الآن ما قاله مفكرون كبار من امثال اسماعيل مظهر أو مصطفى عبد الرانق وغيرهم فى هذا الصدد لانه سبقت الاشارة إليه، فدعونا نقرأ رأى العلامة محمود شاكر والمفكر الكبير على ادهم والشاعر الكبير عبد الرحمن صئقلى فى «مذكرات شاهدة ربع قرن» التى نشرتها عايدة الشريف فى مجلة «الدوحة» فى ديسمبر ١٩٨٠ حيث تقول الكاتبة :

«.. فقد اصطحبت له (لمحمود شاكر) أقرانه عبد الرحمن صئقلى وعلى ادهم.. فكان هذا المشهد..

تكلما فى موضوعات شتى.. ثلاثة اطراف متناقضة، الثقافة والطبع والاهتمام.. وفجأة توقف الحديث عند جمال الدين الافغانى.. وجدت ثلاثتهم يتسالمون فى نفس واحد : ان دراسة شخصية هذا الرجل غريبة.. واندفع شاكر يلقي بعض الغيوم على هويته وبواقعه مضيفا إلى هذه الغيوم أن مذكرات ابن أخته عنه ذكرت أن هناك شهرين فى السنة كان يغيب فيهما الافغانى عن خريطة الوجود المعروف لدى عارفيه والمتحلقين حوله. ونوه على ادهم : أن السلطان عبد الحميد - وكان شقيقه مع اليهود على أشده - قرر قتله بعد معرفته شخصيته.

ودعانى هذا الحديث إلى استرجاع ما عرفته عنه وعن ميلاده غير المعروف.. مرة أنه ولد فى ايران، ومرة أخرى فى العراق ولكن من اين أتى اسم الافغانى مع انه ليس منها.. أى من أفغانستان؟»

ثم تمضى عايده الشريف فى رواية الوقائع فنقول :

«قادتني الصنفة بعد أيام إلى زيارة الأستاذ محمد المويلحي حفيد المويلحي مؤلف (حديث عيسى بن هشام) فى حلوان فلفت انتباهي احد جدران الغرفة حيث بدا أن هناك صورة قد نزعَت منه. وعندما سألته قال لى انها صورة جمال الدين الأفغانى.. ذلك الرجل الذى لجأ يوما إلى بيتنا بينما كان يتعقبه بعضهم بالحجارة واويناه انذاك.. وبعد اطلاعى على اسرار الأفغانى.. وتكشف امره من خلال ماكتبه «جدى» قبل موته ندمت على ماقدمناه من معروف لذلك الرجل الذى لا يستحق.. فقامت بنزع صورته من على الجدران وقنفت بها بعيدا».

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن : هل كانت كل هذه الحقائق والمعلومات غائبة عن ذهن الذين هاجموا لويس عوض واتهموه ظلما بالتعصب أم انهم كانوا يعلمون ومع ذلك تعمدوا الهجوم عليه؟ ولماذا؟  
ولصلحة من؟

#### ٤ - فقه اللغة العربية .. الكتاب .... والقضية :

---

##### تمهيد :

الكتاب هو «مقدمة فى فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض .. والقضية هى مصادرة الكتاب وهى مسألة تمس حرية التفكير والتعبير فى مصر . والكتاب موسوعة فكرية ولغوية ضخمة، واختراق قوى لعوامل العزلة والجمود التى تفصل بيننا وبين عهود ازدهار الفكر والحضارة العربية الإسلامية.

ولا يملك أى دارس لحياة لويس عوض وإنتاجه الفكرى والأدبى إلا أن يطيل الوقوف والتأمل أمام هذا الجهد الهائل محاولاً التعرف على مضمونه ومرماه وفهم ما ثار حوله من مطاعن واتهامات وصلت به إلى هذه النهاية المناسوية المتمثلة فى مصادرة الكتاب وعدم تداوله فى مصر .

ولا يزال الكتاب ممنوعاً فى مصر من عام ١٩٨١ حتى الآن فى حين أنه يباع علناً فى عديد من الدول العربية، أى أن الحرمان قد صار وقفاً على أبناء مصر المحروسة فهل نعود إلى تربيد ما قاله شاعر النيل حافظ إبراهيم فى مثل هذه الحال:

فما أنت يا مصر دار الأنيب .. ولا أنت بالبلد الطيب ..

المهم أن حظر الكتاب على هذا النحو قد ترك جرحاً غائراً فى نفس مؤلفه الذى كرس عمره ومواهبه وجهده من أجل تنوير العقل المصرى وإخراجه من كهوف الخرافة والجهل إلى نور الفكر والعلم الحديث كى يساهم بدوره فى

حضارة القرن العشرين، فإذا به يصطدم بقوة التحجر والجمود في هذه الأمة ويموت محزوناً على ما آل إليه حالنا وحال الفكر .

إن خطورة المصادرة عموماً تتمثل في فرض وصاية البعض على فكر الأمة كما تتمثل في الحجر على حرية الفكر والإبداع وضرب محاولات بناء الديمقراطية الآن في مصر لأن حرية الكلمة هي حجر الزاوية في هذا البناء، وبدونها تصبح الديمقراطية كلاماً لا معنى له، وكما يقول الكاتب الأمريكي (I.F Stone). ف، ستون في كتابه «محاكمة سقراط» : «إن الإختبار الحقيقي لحرية الكلمة ليس فيما إذا كان ما يقال أو يعلم يتفق مع أي حكم أو أي حاكم، يتفق مع القلة أو مع الكثرة. إن حرية الاختلاف هي التي تنشئ حرية الكلمة».

وفيما يختص بهذه الحالة، فإن منع تداول الكتاب في مصر قد جار على حرية التحاور حول كل ما جاء بالكتاب من أفكار جديدة وجريئة ، فقد أخرج كثيراً من المهتمين والمختصين وحال دون دخولهم في نقاش مثمر حول هذه الأمور لكن محاولات الكتاب والمثقفين لا زالت تتكرر من وقت لآخر ولا زالت صيحاتهم ترتفع أيضاً لرفع الحظر عن هذا الكتاب .

وقد تمثل آخر هذه المواقف الحية في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة «أدب ونقد» في يناير ١٩٩٢ بعنوان «أفرجوا عن لويس عوض» والعدد حافل بآراء ودراسات جديرة بالاهتمام والمناقشة .

وفي هذا كله رأينا أن نقدم عرضاً لموضوع الكتاب وأهم ما دار حوله من مناقشات أولاً، ثم نتبعه بملحق خاص عن وثائق القضية.

ولطه من المفيد هنا أن نبدأ بما قاله الدكتور لويس عوض في حوار مع الاستاذ نبيل فرج :

«هناك في الكتاب منهج، وهناك قضايا أما المنهج فهو باختصار شديد ضرورة امتحان اللغة العربية بتطبيق كافة قوانين الفونوتيكا (علم الصوتيات) والمورفولوجيا (علم الصرف أو علم صور الكلمات)، وقوانين الايتمولوجيا (قوانين الاشتقاق) وقد فرغ علماء اللغة في أوربا من كل هذه

العلوم فى القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين، من إرساء قواعدها ، بحيث أن أى دارس للفيلولوجيا، أى فقه اللغة، يجب أن يكون مسلحاً، منذ البداية، بهذه القوانين والقواعد .

وأنا لا أطالب إلا بتطبيق هذه القوانين على اللغة العربية بعقل مفتوح حتى نستطيع أن نهتدى إلى ما بين لهجاتها من صلات، وما بين مفرداتها ومفردات اللغات الأخرى من علاقة، وإلى الوشائج التى تربط النحو العربى بالنحو فى مجموعات اللغات الأخرى .

- هذا هو المنهج ... والقضية ما هى؟

هناك جملة قضايا أهمها واحدة تقول إن اللغة العربية كغيرها من كافة لغات العالم مكونة من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية التى اندمجت وتكاملت مع نفسها، وأنصهرت فى هذه البوتقة، وخرجت منها هذه اللغة التى نسميها اللغة العربية.

والعرب أنفسهم كان لديهم إحساس غامض بما سلفهم من أجيال، كانوا يسمونها الجاهلية الأولى وينسبون لها، إلى، آل جرهم . (أدب ونقد - يناير ١٩٩٢).

فالكتاب يمهّد الطريق لوضع أسس وقواعد لدراسة فقه اللغة العربية، بما يتمش مع المناهج العلمية الحديثة التى تربط بين هذه المناهج والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وكما يقول المؤلف :-

كذلك فإن الاعتماد على الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية والفونوطيقا وحدها؛ غير كافٍ لوضع أسس علم تاريخ اللغات وتحديد علاقته بتاريخ الانجاس، إذ ينبغي أيضاً الاستهداء بالأنثولوجيا أو ما يفضل علماء اليوم أن يسموه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية التى تمتد فتشمل : الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور المقارن والنظم والعادات والتقاليد المقارنة (١٣٣)

لأن «الاستعانة بدراسة الانثولوجيا الاجتماعية يمكن أن تساعدنا على تحديد الحالات التى يتطابق فيها توزيع الجنس مع توزيع اللغات، وكل مسح

اثنولوجى لمصر والمصريين الناطقين بالعربية يوضح انهم يتتبعون اساساً إلى مجموعات اثنولوجية مختلفة عن المجموعة العربية بالإضافة إلى اختلافهم السلالي عن العرب (١٢٤)

هذه نتيجة لابد أن توضع فى الحسبان عند مناقشة النتائج التالية. وما دام البحث يدور حول «فقه اللغة العربية» طبقاً للمنهج السالف الذكر، فقد أصبح من المحتم عليه أن يدرس نشأة اللغة العربية بل ونشأة العرب بالضرورة. ومن ذلك خرج بالنتيجة التالية، حيث يقول فى الفصل الاول وعنوانه «العرب ولغتهم».

فالعرب انن امة حديثة نسبياً إذا قيست بما جاورها من الأمم. ونحن نؤرخ للحضارات عادة ببداية عصر التدوين واستعمال الأبجدية. وبهذا المقياس يجب أن نبدا تاريخ الحضارة العربية الشمالية والحضارة العربية فى وسط شبه الجزيرة بما فيها الحجاز ببداية القرن الثانى ق . م أى بنحو ثمانمائة سنة قبل ظهور الإسلام . أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أى سبأ ومعين وقتبان فيبدأ نحو ٨٠٠ ق . م « ويعد أن يستعرض النقوش السابقة للإسلام فى الجزيرة العربية، والتي تثبت شيوع الخط الآرامى ينتهى إلى النتيجة الآتية:

«كانت الأبجدية الآرامية قبل الميلاد بقرون ويعد الميلاد بقرون هى أبجدية التدوين فى الهلال الخصيب سواء بين من يتكلمون الآرامية أو من يتكلمون العربية....

وأقدم نص عربى معروف ينتمى إلى عام ٣٢٨ م وهو شاهد «إمرؤ القيس بن عمرو» المتوفى فى ذلك العام، وهو يسمى صاحبه «ملك العرب كلهم» ويسجل أن «إمرؤ القيس» هذا كان نائب قيصر الروم أو بيزنطة فى بلاد العرب، وأنه حارب أهل نجران وأخضعهم . أما قریش فهى من عرب الشمال (١٢٥)

(١٢٤) نفس المرجع - ص ١٢٤ .

(١٢٥) نفس المرجع ص ٨ .

واقف قليلاً هنا لأقول إن الدكتور لويس عوض يؤيد رايه هنا بذكر حقيقتين هما:

١- إنه حسب المسح الإثنولوجي لمصر والمصريين الناطقين بالعربية يثبت أنهم ينتمون إلى مجموعات إثنولوجية مختلفة عن المجموعة العربية بالإضافة إلى إختلافهم السلالي عن العرب.

٢ - إن النقوش السابقة للإسلام فى شبه الجزيرة مكتوبة بالخط الآرامى وأن أقدم نص عربى ينتمى إلى عام ٢٢٨م ميلادية وهو شاهد قبر « امرؤ القيس ».

ثم ينفى أو يرفض بعض النظريات الخاصة بتحليل قوميات هذه المنطقة والمرتبطة بفروض قديمة عن حركة الهجرات البشرية مثل رأى كيتانى بأن حضارة الهلال الخصيب ليست إلا نزوح الفانض من بدو الصحراء إلى وادى الفرات وإلى الشام حيث استقر البدو فى المدن واستقلحوا الأرض . كذلك القول بأن شبه جزيرة العرب كانت فى زمن قديم موغل فى القدم أكثر خصوبة مما هى عليه الآن ثم أصابها الجفاف فادى ذلك إلى هجرة سكانها الأصليين إلى وديان الأنهار والسهول المحيطة بشبه الجزيرة على أساس أن موسكاتى وغيره يرفضون هذا الرأى لأن الشواهد العلمية تؤكد أنه لم يحدث أى تغيير فى مناخ شبه الجزيرة منذ فجر التاريخ المعروف، أى الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد ( لكنه يشير إلى وقوع مثل هذه التغيرات فى العصر الحجري القديم) ويأخذ بتفسير عصور الهجرات العظيمة بالإنفجارات السكانية سواء بين سكان المراعى أو فى أحواض الأنهار دون انتظار الجفاف من الأنهار والأمطار لتفسير انتقال الحشود البشرية من مكان إلى مكان (١٢٦)

ومن هذا يصل لويس عوض إلى القول «ولن نستطيع أن نفسر ظاهرة تكون اللغة العربية من عناصر مشتركة الجذور مع اللغات الاوربية إلا اذا افترضنا أن التكون السكانى لشبه الجزيرة لم يكن فيضاناً سكانياً من داخل

شبه الجزيرة إلى خارجها أو حوافها المحيطة بها ولكن كان فيضاً سكانياً من خارج شبه الجزيرة إلى داخلها، وخاصة من أقوام بادية لا تزال في مرحلة الرعى أثرت حياة البداوة على حياة الاستقرار في وديان الأنهار أو حيل بينها وبين الاستقرار» (١٣٧).

فهل صحيح أن الأمة العربية أمة حديثة أم هي أحدث أم المنطقة؟ وهل كانت شبه الجزيرة العربية حقاً أرض استقبال للهجرات في مدى التاريخ المذكور، أي بين ١٥٦٧ إلى نحو ١٠٠٠ ق. م؟

إن القبول بهذه الحقائق والافتراضات التي ذكرها الدكتور لويس عوض في هذه الفقرات يؤدي إلى القبول بالنتائج المترتبة عليها والتي يعطنها المؤلف بقوله:

« وقد انتهت من أبحاثي في فقه اللغة العربية إلى أن اللغة العربية هي أحد فروع الشجرة التي خرجت منها اللغات الهندية الأوروبية وإذا نحن اعتبرنا اللغة العربية نموذجاً لبقية اللغات السامية خرجنا بأن ما يسمى بمجموعة اللغات السامية هو أحد الفروع الرئيسية التي خرجت من هذه الشجرة ثم تفرعت إلى فروع ثانوية كانت العربية أحدها» (١٣٨)

« فالعرب موجة متأخرة جداً من الموجات التي نزلت على شبه الجزيرة العربية من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الأسود نحو ١٠٠٠ ق. م أو قبيل ذلك... ولعلها لم تستقر في مكان ما في بلاد ما بين النهرين أو في الشام الكبير لأنها وجدت في هذه وتلك أقواماً منظمة أقوى فيها بأساً وأعلى حضارة فنفتت إلى الفراغ الكبير في شبه الجزيرة من طريق بادية الشام حاملة معها لفتها القوقازية المتفرعة من المجموعة الهندية الأوروبية» (١٣٩)

ويعنى كذلك القبول بالنتيجة التالية أيضاً والتي نقول :

---

(١٣٧) نفس المرجع ص ٣٠.

(١٣٨) نفس المرجع ص ٣٦.

(١٣٩) نفس المرجع ص ٤٠.



«إن العرب حين نزلوا شبه الجزيرة العربية إنما نزلوا على سكان أصليين كانوا فيها، كان منهم العمالق الذين نعرف من قصة «الخروج» في التوراة أنهم كانوا مستقرين من الحجاز إلى جنوب فلسطين من قبل خروج بني إسرائيل، وهؤلاء استطعنا تحديدهم بجحافل الهكسوس المطرودين من مصر في القرن الخامس عشر ق م ولا شك أيضا أن هؤلاء الهكسوس أو الأماليك كما تقول التوراة قد نقلوا إلى شبه الجزيرة ما قبلوا عن المصريين من معتقدات دينية ورواسب لغوية مع ما حملوا من لغتهم القوقازية - فهم موجة سابقة من موجات القوقاز - من مفردات وعادات في التعبير - وربما كانت هذه المرحلة الهكسوسية، مرحلة «الملوك» الرعاة - تمثل فترتهم الجاهلية الأولى التي يحدثنا عنها التاريخ العربي والأساطير العربية» (١٣٠)

ومعذرة على الإطالة في الاقتباس لأثنى لا أحب ابتسار الأقوال أو الآراء وأعود إلى ما طرحناه من أسئلة لأقول إن رفض هذه النتائج من حق أى قارئ، نون إيداء الأسباب . أما إذا قال قائل إنها خاطئة فعليه أن يثبت ذلك بأسلوب علمي موضوعي . وأول ما يفرضه المنهج العلمى الصحيح هو التثبت من صحة أو عدم صحة كل ما قدم من حقائق أو فروض، وبصورة أوضح عليه أن يرجع إلى المختصين فى كل علم وأن يطلع على أحدث الأبحاث لجيب عن الأسئلة الآتية :

- ماذا يقول علم الانتولوجيا أو الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى مسألة اختلاف المصريين عن العرب إثنولوجياً وسلالياً؟

- ماذا تقول أحدث نظريات الجغرافية وعلوم البيئة والمناخ عن شبه الجزيرة العربية وأحوالها المناخية فى الألف الثالثة والرابعة قبل الميلاد ( واعتقد أن هناك أبحاثاً أجريت بأحدث الوسائل العلمية بهذا الخصوص) هل أصابها الجفاف أم احتفظت باستقرار مناخى حينذاك؟ وكذلك الرجوع إلى أحدث الاكتشافات الأثرية وما تقوله عن نقوش الخط الآرامى فى شبه الجزيرة العربية وعن أقدم نص عبرى ولأبأس من تكوين فريق بحث من

---

(١٣٠) نفس المرجع ص ٢٦.

الباحثين البارزين فى هذه الميادين لوضع النقاط فوق الحروف فى هذه المسائل الخطيرة التى ترتبط بأصول ثقافتنا ولغتنا بل وعقائدنا. هذا هو الأسلوب العلمى الملائم لهذه الحالة وهو أسلوب ضرورى لإقامة البحث العلمى والنتائج العلمية فى علوم اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا على أساس سليم يبنى عقل الأمة بالمعرفة الحقّة والمنهج القويم ويزود أجيالها بالثقة والإقدام ويؤهلهم للدخول فى عصر الفتوحات العلمية بقلب سليم .

هذا عن منهج المناقشة المسنول الذى يحترم الحقائق الموضوعية. أما أن نترك الحقائق ونبحث عن نوايا المؤلف وعقيدته وما يمكن أن يترتب على أفكاره قبل أن نقرأها ونستوعبها، فهذا موقف أيديولوجى منحاز ومعاد للعلم إلى حد كبير فمن السهل أن يقفز أحد المتعصبين للقومية العربية مثلاً ويقول إن التسليم بأن العرب هم أحدث الأمم يضعف حجة القوميين العرب فى إقامة الوحدة العربية على أساس العروبة أو القومية العربية، وأن لويس عوض يثبت أن الهكسوس طردوا من مصر ولا نوا بالجزيرة العربية حاملين معهم لغة المصريين وعقائدهم الدينية ليؤكد أن مصر الفرعونية هى أصل الثقافة العربية، وبهذا يدعم دعوته للقومية الفرعونية وبهذا ندخل فى البحث عن الأهداف والغايات .. فتضيع جهود العلماء والباحثين عبثاً لأن منهجنا فى العلم صار منهجاً غائياً، مفصلاً لتحقيق فكرة أو تصور فى عقلنا أو خيالنا .. وهذه مناهج مدمرة للعلم وللأخلاق .. مناهج يصطنعها الدعاة لا العلماء .

أقول هذا بالإشارة إلى كتاب الدكتور بدرأوى زهران أستاذ فقه اللغة المشارك بجامعة أسيوط والذى نشرته رابطة العالم الإسلامى بمكة المكرمة ١٩٨٥ بعنوان « بعض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته وأباطيل أخرى اختلقها الصليبي المستغرب الدكتور لويس عوض .. » وأقول: تأملوا هذا العنوان واحكموا هل هذا عنوان كتاب أم منشور تحريرى للإثارة والاستفزاز؟ لقد نشر الكاتب محتويات الكتاب فى شكل مقالات بمجلة الإذاعة المصرية ١٩٨١ ، اجتزأ فيه بعض العبارات من سياقها وحوورها لتناسب غرضه وهو إثارة رأى عام ضد الكتاب بحجة أنه يفترى على

الإسلام واللغة العربية على أساس أن لويس عوض ( صليبي مستغرب ) ومعذور الدكتور بدرأوى، فهو لا يعرف أن لويس عوض من أقباط مصر الذين حملوا راية الإسلام مع عمرو بن العاص وفتحوا ليبيا قبل أن يستخلص عمرو الإسكندرية من الرومان ، وهؤلاء الأقباط هم أيضا الذين حاربوا الصليبيين مع صلاح الدين ولا زالوا يقاومون بقوة واستماتة كل دعوة للتغريب والمسخ للشخصية المصرية - لقد نسى البدرأوى أيضا أننا أخوة في جسد واحد هو مصر .

ومن لهجة البدرأوى تحس أنه لا يهमे سوى مصادرة الكتاب وقبره بأسرع ما يمكن، حتى أنه هاجم الأستاذ رجاء النقاش والأستاذ يوسف القعيد لأن الأول نشر مقالا في « الدوحة » (ابريل سنة ١٩٨٢) والثاني نشر تحقيقاً بالمصور (٧ مايو ١٩٨٢) حول الكتاب واتفق كلاهما على رفض المصادرة والاكتفاء بمحاورة الكاتب وقال البدرأوى إن رجاء ويوسف على خط واحد مع لويس عوض ضد الإسلام .. هكذا!

ونعود إلى الكتاب حيث يقول البدرأوى:

« وهذا الكتاب قد يعجب القارئ بما فيه من ثراء في المعلومات، وجراحة في وضع أبعاد نظرية لغوية .. » ثم يقول : « وقد خصص الكتاب كله لمغالطات علمية ولا سيما الفصل الثاني حيث خصص لدعاوى لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية ولا صلة لها بفتحها، وهي دعاوى متعددة ومتنوعة، وكل واحدة منها في حاجة إلى مقال خاص بها تناقش من خلاله، غير أنني أدع هذا الأمر الآن، فلي موقف معه قد يطول، وأكتفي بأن أقتطف من الكتاب بعض الدعاوى، ولي أن أقول الأباطيل وأضعها بنصها ويجانبها بعض الملاحظات لي عليها على أمل أن أجد الجواب عليها، وإن كان السؤال يقنى عن الجواب».

هكذا ترك أستاذ فقه اللغة العربية في جامعتي «أسيوط» و«أم القرى» تخصصه وركنه جانباً، وتخلي عن نوره الأصلي في تصحيح ما جاء حول اللغة من مغالطات - على حد قوله - ليقتطف بعض الأقوال على طريقة الكلمات المتقاطعة، ثم يعقب عليها ببعض التساؤلات قائلا: غير أنني أدع هذا الأمر الآن فلي موقف معه قد يطول وقد طال انتظارنا لإجابات الدكتور

الببراوى منذ ١٩٨١ حتى الآن .. ويبدو أننا سوف ننتظر ربيع قرن آخر حتى  
يجود علينا الدكتور بإجاباته.

وإذا كان الدكتور الببراوى جاداً فيما يقول من أن هذه الأمور التي  
ناقشها لويس عوض لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية وفقها، فليأذن لنا أن  
نقدم له رأى كاتب آخر من أهل العلم والنزاهة هو الأستاذ على الألفى، موجه  
أول اللغة العربية بالدقهلية، ليحدثنا عن هذه الأمور ويصبرنا بها، إذ يقول  
فى مقال «ابن منظور القبطى»: -

«تذكرت كل ذلك وأنا أراجع المحاورات الجديدة .. وتاريخ الفكر المصرى  
الحديث - لاستاذنا لويس عوض .. ثم بدأت القراءة المتأنية لمقدمة فى فقه  
اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية للكتاب ) وشعرت بأن الدكتور لويس  
يستحق - أكثر من غيره - لقب ابن منظور القبطى ومن المفارقات المحزنة أنى  
تركت مقدمة الدكتور لويس لأتصفح جريدة فوجدت مقالة لمهرج بجال ينشد  
إعجاب الدهماء وتصفيق المهورين، عن أن اللغة العربية هى أصل اللغات  
جميعاً .. هكذا .. دون سند ودون منهج ودون دراسة لنسبة اللغة العربية  
للساميات الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآريات للمنبع القوقازى  
المفترض للأجناس واللغات .. وتركت الزيد وعدت لما ينفع الناس فى منهجية  
الدكتور لويس وتفهمه العميق « للعلاقة الحميمة» بين الفونوطيقا  
والأنثروبولوجيا، وتحليله الذى أدى به إلى تبين تداخل علم اللغة مع علم  
الأجناس، وهذا واضح فى قول علماء اللغة وعلماء الأجناس إن العرب  
ساميون ولغتهم سامية، وإن المصريين حاميون ولغتهم القديمة حامية ..  
ويطمئن الدكتور لويس إلى هذا التقسيم حين «ينظر فى الواقع الحى ويرى  
المصريين، رغم أنهم قبلوا اللغة العربية، يقلبون السين « حاء » أو « أوها »  
فى لغتهم العامية، فحين تقول الفصحى .. ساكتب .. تقول العامية المصرية  
حاكتب أو هاكتب .. هناك إذن أجناس تتطرق بالحاء أو الهاء، وأخرى  
بالسين، وثالثة الشين، وهم الشاميون، حيث ينطقون بالشين كالعبرانيين:  
فالعربية تقول سماء والعبرية «شمايم» والشين صوت مركب من السين  
والهاء أو الحاء h إذا نطقا دفعة واحدة ، والتعبير الصوتى عنه موجود فى  
الهجاء الإنجليزى لحرف الشين sh

«لقد نضج المصري حضارياً وعقائدياً قبل عصر الدولة القديمة .. ومن خلال الحيرة بين «الحى الذى مات وأندثر» و«صورته الذهنية» الباقية فى خيال الأحياء . أدرك المصري الفرق بين الجسد والروح ، فبدأ الدين ، وأشرق «فجر الضمير» وميز المصري القديم بين «مادة الجسد» و«صورة الجسد» «كا» والروح «المفارقة با» وأثر هذا التقسيم المصري فى المنطقة كلها عقائدياً ولغوياً، فظهرت «الكا أو الأخت» تحريفاً عن «كا» المصرية ( تبادل السقف حلقيات) (ولا يزال بعض المعمرين من العوام يتحدثون عن أخت القتل التى تخرج من تحت الأرض فى صورة شبح) وأثرت «با» المصرية فى أب وأب العربية والسامية .. بل فى كل ما يتصل بالوالد فى كافة اللغات .. كما أننا نشعر فونيطيقياً بأن «رع» أو «را» الفرعونية يتضخ صداها فى «رب» الساميات و«لا» جذر «الله» بحذف «ال» التعريفية بل نجد صداها فى «جاء» السنسكريتية (بتبادل الحلقيات والسقف حلقيات) وما تفرع عنها فى اللغات الهند أوروبية . ويرى استاذنا لويس عوض أن الجذر «كت» فى السنسكريتية واضح فى «قط» العربية وقطع ومشتقاتها كما أنه واضح فى Cut الإنجليزية ونظائرها فى المجموعة الجرمانية .. كما أن «صور» وكور «وصاغ» العربية ومشتقاتها، من جذر مشترك مع السريانية «صار» بمعنى صور و«صورنا» بمعنى صورقو والعبرانية «صوراه» بمعنى صورة .. ويؤكد الدكتور لويس أن كلمة خبر hpy المصرية القديمة من الكلمات الأساسية فى شئون الدين والدنيا وهى بمعنى كان أو صار.. وحين تعلم المصريون العربية حفظوا كلماتهم القديمة «خبر» بالتكرار «التوتولوجى» فى اصطلاح «خبر كان» ومعناه فى اللغتين كان كان، وهى وسيلة لوجومورفية لقولهم إن «كان» العربية ترادف «خبر» المصرية القديمة ومن أمثلة هذا الاستقصاء لجذور الكلمات تتبع الدكتور لويس لذنوب بمعنى ذيل فى العربية وتنوعات الجذر فى لغات مختلفة : زاناب العبرانية و«زيباتو .. الاكادية وذنبا السريانية وزنب فى الامهرية الاثيوبية»

ويرى الدكتور لويس أن هناك «فونيطيقيا علمية» فى العالم القديم «فليس اعتباطاً أن الكتابة النبطية التى اصطنعها العرب لأيجيتهم كانت تتفهم علم

الاصوات بديل إعطاء الرسم نفسه للحروف المتقاربة صوتياً : فصوره الباء والتاء والثاء واحدة (والتنقيط للتفريق جاء متأخراً) كذلك الجيم والحاء والطاء، والدال والذال، والراء والزاي، والحرفين س، ش، ص، ض، وط، ظ، ثم الحرفين ع، غ، و، ف، ق ... فوحدة الرسم هي التعبير الأصلي عن فكرة علماء اللغة القدماء عما بين هذه المجموعات من علاقات فونوطيقية في المنشأ وفي التطور المورفولوجي...».

«ويعد .. فإذا كان ابن منظور المصري قد أضاف إلى فقه العربية بلسان العرب ويغيره مما يروى أنه كتبه ونقله عنه غيره ولم يصلنا باسمه هو، فإن أستاذنا لويس عوض يستحق لقب ابن منظور القبطي، إذ أنه أسهم في وضع القواعد للدراسة العلمية لفقه اللغة العربية، وإسهامه في هذا المجال لا يقل عن إسهام أستاذنا إبراهيم أنيس أو جورجى زيدان أو مراد كامل .. ويكفى الدكتور لويس عوض أنه أثري اللغة العربية في فقهها وأدائها بمنهجيته العلمية الواضحة وتمكنه من لغات كثيرة جعل منها روافد للدراسة ومنابع للإبداع والترجمة لعيون التراث العالمى. نقب عن شجرة العائلة المصرية وتتبع جذورها الحضارية وتأثيرها العميق في الحضارة العالمية فى وقت يحاول فيه بعض أبناء مصر طمس تاريخ الحضارة المصرية، مثلما يحاولون الاساءة إلى أعلام التنوير المعاصرين، جاهد - ولا يزال - لتحرير الإنسان المصرى من الخوف والقهر والضعف، وفى وقت كثرت فيه خفافيش الظلام الذين يرتاحون لجو الجهل والتخلف ويهربون نور العلم والحرية .

تحية تقدير وعرفان لأستاذنا لويس عوض من دارسى العربية وأدائها من كل مصرى يعتز بمصريته كما يعتز بعرويته.

إن الاعتزاز بالمصرية يشكل فاصلاً مهماً بين الذين يرون رأى لويس عوض وبين خصومه من المتعصبين الذين ينكرون حقائق التاريخ والجغرافيا ولا يعترفون بوجود مصر قبل الإسلام فلا يكتفون يعترفون لمصر بأى فضل، ويعبارة الأستاذ على الألفى كان المصرية «نجس» لا يجب الاعتراف بها . ومن ثم كان اهتمامى بتقديم هذه الفقرة من مقاله الثانى الذى نشره بعنوان

طويل هو : «لويس عوض وداعاً : قراءة في «مقدمة في فقه اللغة العربية» : الكشف عن جدل اللغات» (أنب ونقد / أكتوبر ١٩٩٠) حيث يشرح تأثير الثقافة المصرية واللغة المصرية في العربية فيقول:

«إن اللغة العربية، طور متلخر من أطوار السامية، ومن الثابت أن المصرية القديمة أثرت في الساميات، وفي غيرها من الأمثلة التي يذكرها كاتب هذه السطور :

هناك ترجيح بين دراس اللغات القديمة لا اشتقاق الفعل العربي «أمن» ومشتقاته، وقبله، العبري، والآرامي، من «أمون» الهيروغليفية والهيراطيقية، إذ من المؤكد أن «أمين» كاسم فعل بمعنى «استجب» في كافة لغات الأرض، هو ترديد لأمين أو «أمون» الهيروغليفية والهيراطيقية ثم القبطية .. ذلك أن صلوات المصريين القدماء كانت تنتهي «بأمين» منذ الدولة الوسطي، وسادت العالم المعمور في المرحلة الإمبراطورية المصرية .. وكل ما يتصل بالإيمان والاعتقاد الصحيح في المصرية القديمة مرتبط بأمون .. وكذلك كل ما يتصل بالأمن والإيمان في العربية والساميات الأخرى.. كان أمون - وبالإحالة في الهيراطيقية «أمين» - علماً علي الله، وعلي العقيدة الصحيحة عند قدماء المصريين، وذلك من خلال نحت «المعنويات» من الأعلام المرتجلة ... والأمن والأمان، تفريع معنوي عن «أمون» و «أمين» والإيمان، إذ تثبت بربية «تورين» في حديثها عن «أول إضراب في التاريخ» أن «العمال والمثاليين» والحجارين لجأوا إلى معبد «أمون» محتمين به وأمنين من بطش الحراس... ويتضح من سطور البربية أن العمال المثاليين والحجارين كانوا يهدنون دائماً بالجوء إلى الأسوار الداخلية لمعبد أمون للاحتماء به.. مما يقطع بأنه كان حرماً مقدساً، كالكمبة عندها الآن.

وهذا كله يرجع نعت «الأمن» و«الإيمان» من «أمون».

... ومن اللافت للنظر أن القاموس المحيط ولسان العرب نكرا أن «الامان» (على وزن زمان) هو الزارع.. فهل هذا من نكريات أمون رب المصريين، والمصريون زراع؟!.. كذلك نكر القاموس المحيط أن أمين وأمين (بالمد والقصر) اسم من أسماء الله (كما نقل الفيروز يادى عن الواحدي في البسيط... الجزء الرابع من القاموس المحيط ١٩٧ طبعة دار المأمون ١٩٢٨)..

وهذه مسألة في غاية الأهمية والخطورة حيث يوحى قول القاموس المحيط باستعارة اللغة العربية أحد أسماء الله، من المصرية القديمة.. وهذا أمر أشبه بالحق لعراقة المصريين فيما يتصل بالإلهيات..

\* وهناك تأكيد على أن كلمة «كوبا» أو «كابا» المصرية القديمة (وقد تنطق الألف الوسطى عينا، كعبا.. لأن المصرية القديمة حامية، وتعرف الحروف الاحتكاكية وهى العين والحاء والخاء).. وهى بمعنى مكعب أو هرم كعبة أو كعبة.. وهى كلمة مقدسة. لارتباط الهرم أو «الكعبة» بالله، حيث يثوى الملك الإله، أو ابن الإله فى الكابا أو الهرم.. وهناك يقين موثق. لدى دارسى اللغات القديمة والحديثة، أن هذه الكلمة «كابا» انتقلت - كأمون - بلغظها ومعناها، وأحيانا بالقداسة المرتبطة بها، إلى كافة المجموعات اللغوية السامية والحامية والآرية.

هذان مثالان يقطعان بأخذ الساميات - ومنها العربية - من المصرية القديمة..

ويرى الدكتور لويس أن «الأمر يتجاوز أن يكون مجرد اقتباس اللغة العربية لمئات الألفاظ أو آلاف الألفاظ من اللغات الأخرى، وأكثرها من الفاظ الحضارة، كما كان يظن فقهاء اللغة العربية كالجواليقى، والسيوطى، والبشبيشى، والخفاجى وغيرهم، ومن جاء بعدهم من المتأخرين ذلك لأن اللغة العربية - كما يدل التحليل المورفولوجى والفونوطيقى والسيمانطيقى - كغيرها من اللغات السامية، ليست فى صلبها وسمتها الأصلى، إلا تطوراً طبيعياً، ومن نفس العائلة والجنور التى خرجت منها السامية والحامية والآرية بكل تفرعاتها مثل السنسكريتية، وإيرانية الزند، واليونانية واللاتينية، والمجموعة النيبوتونية».

أما من حيث قدم الجنس العربى فيثبت الدكتور لويس عوض أنه غير قديم : «فقد عرف المصريون القدماء - كما تكشف وثائقهم - الهكسوس Hyksos والعمو Ammo والميتانى Mittani والحيتيين Hatti، وبنى إسرائيل أيام مرنبتاح (١٢٣٢ - ١٢٢٤ ق.م) وفى الألف الأولى قبل الميلاد، عرفوا الآشوريين، والفرس والبطالمة، ولم يرد للعرب ذكر، فى التاريخ المصرى القديم.



.. كذلك لم يرد للعرب ذكر في أى نص من نصوص حضارات الشرق القديم، قبل القرن التاسع قبل الميلاد... والوثائق التاريخية الآشورية، التي ترجع إلى أواخر القرن التاسع قبل الميلاد، تشير إلى «ملكات العرب»، ولعل «ملكات العرب» اللاتي تشير إليهن الوثائق، وشيوع أسماء القبائل المؤنثة (كندة - ربيعة - مرة - مزينة) جعلت بعض العلماء يعتقدون، أن القبائل العربية القديمة، عرفت فى مرحلة من تاريخها، نظام المجتمع «الأموى»... إذن فالعرب أمة حديثة نسبياً، إذا قيسست بما جاورها من أمم». ويرجع الدكتور لويس عوض أن الأصول العربية الأنثروبولوجية، تعود إلى موجة هندية إيرانية «فالعرب» ينتسبون إلى «إبراهيم»، وربما كان «براهما» الذى نسمع صدهاء فى «أبراهام» و«إبراهيم» هو «الإيونييم» Eponym (اسم رمزى) طوطمى لجماعة عرقية) من موجة إيرانية استقرت فى «أور» عبر لوريستان، فى إيران، ثم هاجرت إلى حران فى عهد الكاسيين (١٨٠٠ ق.م).

والتوراة تجعل إبراهيم ينتمى إلى بدايات الألف الثانية قبل الميلاد (١٨٠٠ ق.م) وقد نشأ - برواية التوراة - فى أور أو فى حران، فى بيئة تعبد الإله «سن» SIN رب القمر، وثار إبراهيم على عبادة قومه وبعاهم للتوحيد، وهاجر غرباً إلى كنعان، مع مريته، وكان اسم الإله الذى عبده إبراهيم شداى Shad-dai أى «إله الجبل».

ويعود الدكتور لويس للتخمين من أسطورة النقاء السلالى، والنقاء اللغوى، بالنسبة للعرب واللغة العربية، حتى فى ذاتها فى العصر الكلاسيكى، ويؤكد الدكتور لويس رأيه بقوله : «وحين ننظر إلى خريطة بطليموس، فى القرن الثانى الميلادى، لشبه الجزيرة لا يسعنا إلا أن نتوقف طويلاً. أمام بعض الأعلام، التى يمكن أن تكون آثار جالية مصرية.. فمنطقة الطائف، تظهر فى «بطليموس» باسم «طيبة»، ومكة، تظهر باسم «ملكاي» Malichae، وهى صيغة مجزوة من «مهليك» Mahliik الحامية.. ووجود هذه الأسماء، فى شبه الجزيرة العربية، أكثر من خمسة قرون قبل الإسلام، يوحى بتأثيرات مصرية قديمة، سابقة على التاريخ الميلادى... والتوراة تشير إلى أن «أماليك» كانوا يسكنون شبه الجزيرة... وهذه الرواية تطابق الرواية

العربية بأن مكة، كانت قبل مجيء العرب إليها، يسكنها قوم أسمهم «العماليق» ومنهم بنو جرهم، وهذا يفسر اسم مكة، كما ورد في بطليموس، وهو «ملكاي» أو موطن «أماليك» أو عماليق المذكور في التوراة... وقد استخلصنا أن الهكسوس أو ملوك الرعاة، عندما طردوا من مصر، استوطنوا الحجاز، واتخذوا من مكة عاصمة لهم... ولا يستبعد أن يكون المصريون، بعد أن طردوا الهكسوس عبر برزخ السويس، طاردوهم بعد ذلك بتجريد حملات عليهم، عبر البحر الأحمر، في مواجهة الأقصر والقصور، أيام مجد طيبة، في الدولة الحديثة، في زمن النخامسة والرعامسة، واحتلوا ساحل الحجاز المواجه لمصر، أو جزءاً منه فطلقوا عليه اسم «طيبة» كما ورد في بطليموس، ليمحو أثار الهكسوس. وبعد استقلال مصر، انتهى النفوذ المصري، وبقي اسم طيبة «الطائف» الذي ورثه العرب، بعد احتلالهم للحجاز، في زمن تال للقرن التاسع قبل الميلاد «فالعرب إذن موجة متأخرة جداً من الموجات التي نزلت على شبه الجزيرة، من القوقاز والمنطقة المحيطة ببحر قزوين والبحر الأسود (نحو ١٠٠٠ سنة ق.م أو قبل ذلك بقليل).

\* ثم كان الفرض. الذي أسس عليه الدكتور لويس عوض مقدمته في فقه اللغة العربية وهو: «أن المجموعة السامية، ونموذجها اللغة العربية، والمجموعة الحامية، ونموذجها اللغة المصرية القديمة، ليستا مجموعتين مستقلتين بذاتهما، وإنما هما فرعان أساسيان في تلك الشجرة السامقة التي خرجت منها المجموعة الهندية الأوربية».

ثم بدأ الدكتور لويس عوض بعد ذلك (ص ١٤٩) حصر المبادئ، الفونوطبقية التي بنى عليها نظريته. والتي تتفق مع آراء علماء اللغة في العالم اللذين يرجحون، بل يؤكدون وحدة الأصل بين المجموعة الهند أوربية. والمجموعة السامية الحامية... حصر الدكتور لويس المبادئ، والأمثلة.. ولايقوم بهذا الجهد إلا عالم ضليع باللغات وبالمناهج العلمي لدراسة اللغة والأجناس... ومن أبرز الأمثلة على قوانين: تبادل الحروف السنية، وتبادل السقف حلقيات، وتبادل الحلقيات، وتبادل أصوات الأزيز أو (لهسهسة) وتبادل السوائل والأتغميات، (أنف فم) وتبادل الحلقيات. مذكره الدكتور لويس في الصفحات الباقية من الكتاب :

«أنا» ونحن» العربية، قريبة من «Nehma» في الحبشية و«أنا» في العامية المصرية، وهي قريبة من نطقها في المصريات القديمة ومن «نينو» و«أنينو» في الأكادية، و«نوكني Nonkni» في لغة البيرير، و«نو Nos» في اللاتينية و«نو Nous» الفرنسية.. وكلها بمعنى «نحن».

اسم «نوح» صيغة حامية من «إنس» أو «نخ» المصرية القديمة، (قارن اخنوخ Enoch في المصرية القبطية)، «عونير» هو «أوزير» و«أوزيريس» مذكر «إيزيس».. يرى ديدور الصقلي، أن أوزير أو أوزيريس كان ملكا مصرية، اكتشف الزراعة والصناعية والأبجدية.. وكلام ديدور، يعبر عن تحويل الشعوب للآلهة القديمة إلى أبطال حين ظهر التوحيد.. وأوزير هو عزيز أو العزيز (قانون فرن- ز) و«عزيز مصر» اشتهر في العالم القديم، بحامي حمى مصر، وقاهر أعدائها، وأخذهم «أخذ عزيز مقتدر»، و«عزيز» باق في «عاشور» المصرية، وفي العزى صنم جاهلي وفي «ليعازر» وعازر، لأن البعث وإحياء الموتى، كانا في دائرة اختصاص أوزير، ملك الموتى (عوزيراييل = عزرائيل)، كما أن «إيزيس» لا تزال باقية في «عابدة» الحبشية والمصرية.

ويثبت مانيتون، في المكتشف من وثائقه، أن موسى كان كاهنا مصرياً في معبد رع. بهليوبوليس، وكان اسمه «أوزيريسيف»، وكانت له دعوة دينية جديدة فخرج على كهنة رع. وهاجر إلى «أفارس» عاصمة الهكسوس، وأقام بينهم وأعطاهم شرائعه، ثم قادهم (وهم من أصول سامية) في خروجهم من مصر وقد سموه «موسى» أي ابن النهر.

بعد هذا العرض للتحولات الفونوطيقية، التي تثبت صلة العربية بغيرها من الساميات الأقدم، وصلتها وصللة الساميات وغير الساميات بالعائلة الهند أوروبية لا ينسى لويس عوض الدكتور إبراهيم أنيس الذي «كان له فضل الريادة بين المحدثين في تعقب هذه التحولات الفونوطيقية».

لقد اضطررت إلى هذا الاقتباس الطويل من مقال الأستاذ علي الألفي لعدة أسباب هي:

\* أن الأستاذ علي الألفي قد ركز على المحتويات الأساسية لكتاب لويس عوض وقدم أفكاره وفروضه ونتائجه في سياقها الصحيح، وهو الأمر الذي

حاول المغرضون أن يخفوه وأن يهيلوا عليه التراب رغم ضرورة عرضه بهذه الحيدة الكبيرة لقارئ هذا البحث.

\* أن الأستاذ على الألفى من أهل الاختصاص في فقه اللغة العربية ولا يستطيع أحد أن يتهمه بالكيد للعربية أو الإسلام، وخصوصاً وهو ينشر في مجلة تحرص أشد الحرص على إجلاء الجوانب المشرقة للحضارة العربية الإسلامية والدفاع عنها بوعي وعقلانية واستنارة عملاً على ترسيخ لغة الحوار في مناقشة الرأي الآخر.

ومن الدراسات الهامة التي تدخل في مجال الحوار الموضوعي كتاب «أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل» للدكتور عبد الغفار حامد هلال رئيس قسم أصول اللغة بجامعة الأزهر، حيث نجد الكتاب يركز على أصول المسائل فيما أثاره الدكتور لويس عوض عن العرب ولغتهم وحدثة الموجة العربية وكذلك حدثة اللغة العربية وزعامة قریش وسيادة اللهجة القرشية، ويناقشه في هدوء وموضوعية باسماً حجته وبراهينه محاولاً بعض افتراضات لويس عوض ونتائجه، والدكتور عبد الغفار يؤيد فروضه واستنتاجاته بإسنادها إلى مصادرها ومراجعها في وضوح تام، بدرجة تجعل من كتابه درساً مفيداً لكل المهتمين بقضايا اللغة العربية ودراساتها.

فضلاً عن ذلك فإن الدكتور هلال يتوخى الأمانة المطلقة في عرضه لأفكار لويس عوض ثم يناقشه بما يليق من أساليب العلماء الذين يقدسون حرية الرأي ويحترمون الرأي المخالف مهما كانت درجة الخلاف. والأمثلة على ذلك موجودة في كتابه من البداية حتى النهاية. وسوف أقدم مثلاً واحداً «للتلليل على هذا الموقف التزيه، ففي صفحة (٢٥) من كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» يناقش الدكتور لويس عوض ما قاله الدكتور جواد على بخصوص التغييرات المناخية لجنوب الجزيرة العربية ويرفض رأيه الخاص بخصوصية اليمن في العصور القديمة، ويعترض البعض على رأي لويس عوض ثم يقيمون القرآن الكريم في المسألة دون وجه حق ويقولون إن «إنكار خصب اليمن ووصفه بأنه تشنجات بشرية بعد اتهاماً للنص القرآني الموثوق به» وهو موقف يسعى للإثارة والاتهام بغير سبب معقول يصل إلى حد تلفيق

التهم لأن لويس عوض لم يكن يتحدث عن القرآن وإنما كان يرد على كلام الدكتور جواد على وهنا تتجلى قيمة الموقف العلمى والموضوعى الذى يتخذه الأستاذ الدكتور عبد الغفار هلال فى كتابه حيث يلتزم جانب الحق والأمانة فيقول : ثم إن الدكتور لويس عوض ينكر أمر جفاف الجزيرة فى العصور السحيقة والذى أيده كثير من علماء الجيولوجيا والآثار ويعرض لرأى البرنس كيتانى وينقده معتمداً على ما ذكره موسكاتى من أن الصحراء العربية لم يطرأ عليها فيما يبدو أى تغيير منذ فجر التاريخ وأنها لم تتغير إلا قليلاً منذ أقدم الأزمان التاريخية إلى يومنا هذا.

ونقد - فى هذا الصدد - ما ذكره الدكتور جواد على من التغيرات الجغرافية والمناخية فى جنوبى الجزيرة العربية وأن اليمن كانت جنة خضراء انبثق منها الإنسان الأول ثم أصابها الجفاف.

ووصف هذا الرأى وأمثاله بأنه تشنجات بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية أو أيكولوجية (بيئية).

ولا ندرى مبعث هذه الأفكار التى يرسلها الدكتور لويس على عواهنها دون ترو أو إدراك للحقائق المسلم بها تاريخياً ووثائقياً، فما قاله فى هذا المجال زيف بلا مرأى.

هذا هو المنهج النقدى المطلوب فى مثل هذه الحالات وهذا يفيد القارىء والكاتب على السواء، ويزيد القراء معرفة بتاريخ أمتهم ولغتهم كما يزيد انتماهم إلى هذه اللغة العظيمة التى كانت أن تصبح غريبة بين أبنائها. فالحوار والمناقشة هى الطريق الوحيد لإثارة حماس الشباب والدارسين، أما المصادرة فلن تفيد أحداً. فقد تشفى غليل بعض الحاقدين والحاسدين، لكنها أبداً لا تفيد أحداً. فضلاً عن أن المصادرة سلاح ذو حدين، فقد يستفيد منها من يدعو إليها حين تتوافق مصالحه مع مصالح السلطة، ولكن ماذا يحدث حين يقع الخلاف بين هذا الداعية وبين السلطة، أو كيف يكون موقفه اذا جاءت سلطة أخرى مخالفة لأفكاره. ألا يدعو ذلك للتباكى على حرية الفكر التى ساهم هو فى تدميرها؟

لسنا ضد النقد مهما كان قاسياً، ولكننا ضد الإثارة والتحريض الديني والمذهبي، بل وضد السبب الذي وصل في كتاب الببراوي إلى حد وصف الدكتور لويس عوض بأنه «قلب منقول بالحق».

وقد كشف الكاتب الصحفي الأستاذ حازم هاشم دور السادات ورشاد رشدي في مصادرة كتاب «فقه اللغة العربية» في مقاله بمجلة «القاهرة» ديسمبر ١٩٩٢، تحت عنوان «أسرار جديدة حول كتاب مقدمة في فقه اللغة العربية» قال فيه إنه كتب مقالاً قصيراً بجريدة «الشعب» (١٧ / ٣ / ١٩٨١) يدعو فيه إلى مناقشة آراء الدكتور لويس عوض الخاصة باللغة العربية والدين الإسلامي ثم أضاف :

«وقد حدث بعد نشر مقالتي بحوالى أسبوعين أن عرفت أن المرحوم الأستاذ الدكتور رشاد رشدي يبحث عني، فلم يكن يعرف رقم تليفوني، بل أخبره البعض ممن سألهم بأنني أعمل في مجلة الإذاعة والتليفزيون فكان أن ترك لي رقم تليفونه للاتصال، وعندما اتصلت به حدد لي موعداً في بيته المواجه لحديقة الحيوان في يوم جمعة، وعندما جلست إليه - وكانت السيدة الفاضلة قرينته حاضرة اللقاء في بعضه - راح يسألني عن الأسباب التي تجعلني لا أكتب في مجلة الإذاعة، خاصة وأن رئيس تحريرها الكاتب أحمد بهجت هو ابن إختي، وقد عرض أن يتدخل في عدم منعي من الكتابة لدى رئيس تحرير المجلة، فأخبرته أنني أهد كتاب جريدة «الشعب» المعارضة وأن الأستاذ أحمد بهجت قد أعلن أنه لن يسمح لي بالكتابة في مجلته - الإذاعة والتليفزيون - طالما أنني أكتب في جريدة «الشعب»، وبعد أكثر من شهر اتصل الدكتور رشاد رشدي بي وطلب مني الحضور إليه في مجلة «الجديد» التي كان يرأس تحريرها وقتها، وعندما ذهبت إليه رد لي نسختي من الكتاب، وأطلعني على ثلاث ورقات طلب مني قراءتها، وقد حملت الورقات الثلاث ملاحظات عامة على كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» وتنتهي هذه الملاحظات بالتنبيه إلى خطورة الكتاب، وأنه ما كان للمرحوم الشاعر صلاح عبد الصبور - كان وقتها رئيس الهيئة العامة للكتاب - أن ينشر الكتاب، لأن فيه ما لا يليق وقد يثير متاعب كثيرة!

وبعد أن قرأت لاحظت أن الدكتور رشاد رشدي حريص على استرداد الورقات الثلاث، وكنت واثقا من أن أصلها قد وصل إلى الرئيس الراحل أنور السادات، فقد كان المرحوم الدكتور رشاد مستشاراً للرئيس الراحل للشئون الفنية، كما كان يرى الرئيس الراحل بصفة منتظمة أسبوعياً، نقله سيارة الرئاسة إلى أى الاستراحات التي يخلو فيها الرئيس إلى خلصاته».

كانت مهمة رشاد رشدي هي كتابة التقارير ضد الكتاب وصاحبه الدكتور لويس عوض ثم الطعن في الشاعر الكبير صلاح عبد الصبور الذي كان يتولى رئاسة هيئة الكتاب في ذلك الحين بالإضافة إلى ذلك، فقد عمل رشاد رشدي على تجنيد الكتاب لهاجمة لويس عوض كما أوضح الأستاذ حازم هاشم في مقاله ولكن الأستاذ حازم يؤكد على أن مقالات الدكتور البديراوي زهران كانت قد بدأت تظهر في مجلة «الإذاعة والتلفزيون» قبل مقاله بجريدة «الشعب» وقد جمع الدكتور زهران هذه المقالات في كتاب عنوانه «بعض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته - وإباطيل أخرى اختلقها الصليبي المستغرب الدكتور لويس عوض» نشرته رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. وكما يسجل الأستاذ حازم هاشم أن الدكتور البديراوي قد حذف من عنوان كتابه عبارة «الصليبي المستغرب» في طبعات القاهرة التي وصلت إلى الخامسة : ولابد أن القارئ يتساءل عن رواج الكتاب ليعاد طبعه خمس مرات في مدة أقل من عشر سنوات . ورأى الخاص أن الناس يبحثون في كتاب البديراوي عما قاله لويس عوض فالمنوع مرغوب، وهذه حقيقة يعرفها البديراوي زهران جيداً. فكتاب لويس مصادر ولا يوجد سبيل إلى معرفة كل أفكاره أو بعضها إلا من خلال معارضات الخصوم - والتاريخ يشهد أن كثيراً من الفلاسفات الكبرى والمعتقدات المخالفة والتي كان أصحابها يتعرضون للاضطهاد والتنكيل، زاد انتشارها وتأثيرها عن طريق خصومها وإن كتابه قام على أساس أنه يعرض لأفكار لويس التي كانت متداولة ويحذر منها ويطالب بمصادرتها، فهل يجوز له أن يعيد نشر هذه الأفكار بعد أن تمت المصاهرة منذ سنوات؟ ألا يعني هذا أن الكاتب يقوم بترويج هذه الأفكار الآن والاستفادة منها مادياً لحسابه؟

لقد ذكر الدكتور البديراوي زهران في كتابه (ص ١٠) ما يلي:

« ويعد حين من الزمن عاد الكتاب للتداول في معظم البلاد العربية فهو يجعل عنوانا ذا طابع علمي ويعرض ماجاء فيه عرضا يلبسه ثوب البحث العلمي...»

ومعنى هذا الكلام بوضوح ان مصادرة الكتاب في مصر لم تحل دون نشره في معظم البلاد العربية فتكون نتيجة المصادرة هي ان كتاب لويس عوض اصبح نهبا مباحا للمصنوع الكتب في لبنان وغيرها وفي الوقت الذي اتيح للآخرين ان يقرأوه حرم منه أبناء مصر الذين فرضت عليهم الوصاية الفكرية فلم يشاركوا بالرفض او القبول. وكان الشعب المصري صاحب الحضارة العريقة قد اصبح قاصراً عقليا وثقافيا الى الدرجة التي تبيح لبعض ابنائه ان يفرضوا الوصاية على عقله وفكره. هذه احدى اشكاليات المصادرة ان احدا لا يفلت من اثارها الضارة: فهي في حين تؤدي الى قهر المفكرين والمبدعين وضياح جهودهم وحقوقهم عبثا فانها تضع دعائهم وانصارها في مازق تاريخي باعتبارهم اعداء لحرية الفكر ولحقوق الانسان مبدعا كان او قارئاً وهو ما حددته كل المواثيق الدولية.

فالافراج عن هذا الكتاب وتداوله هو الذي يعطى المشروعية لاعتراض المعارضين او نقدهم. والدكتور البدرأوى يسخر من قول لويس عوض للصحف :

« املك حق الاجتهاد ولا ادعى العصمة » ويقول انه «دفاع يؤكد فيه اعترافه بخطئه» ومن قال ان لويس عوض لا يخطئ؟ وهل يعرف الدكتور البدرأوى انسانا معصوما من الخطأ؟ وهل يعرف كتابا يخلو من الأخطاء؟ ان كان هذا أو ذاك فليدنا عليه لكي نشاركه هذه المعرفة. فالعصمة لله وحده وللرسل والانبياء اما البشر فلم يقر أحد بعصمتهم. ومن هنا كان اعتراضنا على المصادرة لانها جعلت الرأي احتكارا للقلة التي يمكن ان تكون مخطئة. والتي لو انها كانت تتق في تقديرها لإحتكت الى رأى القراء خصوصا وان هذا الكتاب الذي يحوى حوالى ستمائة صفحة عن جذور الكلمات والمشتقات في معظم اللغات المعروفة لم يكتب لعامة القراء بل لخاصتهم كما قال توفيق الحكيم في رسالته إلى لويس عوض، وهؤلاء ليسوا في حاجة لحماية عقولهم



أو فرض الوصاية عليهم لأنهم بلا أدنى شك قادرين على إكتشاف الأخطاء والمشاركة فى رفضها وتصحيحها وبهذا يساهمون فى إنتاج المعرفة وترشيد الأبحاث بأسلوب موضوعى يحمى الجميع ولا يضير أحداً ولكنه يرقى بالجميع ويرتفع بهم فى مدارج الصدق والحق وحرية الضمير. وهذا ما تؤكده الرسالتين التاليتين:

### رسالة

من توفيق الحكيم إلى لويس عوض:  
الإحتكاك العقلى يزهر الحضارات

١٨ مايو ١٩٨١ء

عزيزى الدكتور لويس عوض

قرأت كتابك الضخم عن فقه اللغة العربية وأعجبت بالكد والإجتهاد مع الصبر الطويل على صعوبة البحث. فمن الواضح أنه ليس كتاباً لعامة القراء ولا حتى لأكثر المتقنين، بل هو مما لا يتوافر عليه إلا جلة المتخصصين. ولا شك أن اللغة العربية لجديرة أن يبحث فى جذورها وأصولها وفروعها المفكرون والجادون أمثالك. ولقد سبق أن بحث فى ذلك المفكرون الأقدمون. فقد ذكر المفسرون أن القرآن الكريم وهو عربى صريح وجد فيه من الألفاظ التى تنسب الى سائر اللغات. وقد قال فى ذلك ابن عطية وهو من جهانبة الفقهاء المفسرين: «فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ إنها فى الأصل أعجمية لكن إستعملتها العرب وعربتها فهى عربية بهذا الوجه. وقد كان للعرب العاروية التى نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسانر الألسنة بتجاراات وبرحلتى قريش وكسفر مسافر بن أبى عمرو إلى الشام وكسفر بن الخطاب وكسفر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد الى أرض الحبشة وكسفر الأعشى الى الحيرة وصحبته لنصاراها مع كونه حجة فى اللغة فعلقت العرب بهذا كله ألفاظا أعجمية غيرت بعضها بالنقص من حروفها وجرت الى مخيف ثقل العجمة وإستعملتها فى أشعارها ومحاوراتها حتى جرت مجرى العربى الصحيح ووقع بها البيان وعلى هذا الحد نزل بها القرآن».

هذا نص ما قاله ابن عطية، فالبحث إذن في أصول اللغة العربية مما يستلزم قيام المفكرين بالبحث فيه، وكل بحث منذ وجدت الأفكار ونشأت العلوم يستوجب الخلاف والإتفاق. ومن هذا الإحتكاك العقلى فى التجاوز تتفتح الأنهمان وتتوهج العقول وتزدهر الحضارات وهذا ما عرفتة حضارة العرب والإسلام فى أزهى عصورها .. لذلك سررت غاية السرور أن يقوم مفكر مثلك بالبحث فى فقه اللغة ليسير فى طريق الأسلاف الباحثين -

بهذا الصبر والجد والإقدام دون احجام امام الصعوبات.

واكرر لك الشكر والإعجاب والتقدير.

**«توفيق الحكيم»**

## **رسالة**

**من نجيب محفوظ إلى لويس عوض:**

**بهرنى منهجك العلمى الدقيق**

«يسعدنى أن أخبرك بأننى فرغت اليوم من قراءة كتابك «مقدمة فى فقه اللغة العربية»، ورغم أن فقه اللغة من المواد التى أقاربها برفق ومن بعيد، فقد بهرنى منهجه العلمى وبقته الكبرى فى البحث والتقصى. وبهرنى أيضا أن يصدر مثل هذا العمل الفذ فى هذا الجو الثقافى الراكد. فهذه هزة نرجو أن تستمر وتزداد قوة حتى ترجع مصر إلى سابق موقعها العلمى فى الوسط العربى.

ولعل كثيرين يخالفون بعض الآراء التى وردت فى مقدمة الكتاب. ولكنه الخلاف المثمر الذى يفضى عادة إلى المعارك الفكرية فتخصب الفكر والبحث وتؤيد قضية حرية الفكر التى طالما أينعت فى مصر».

**«نجيب محفوظ»**

وثائق



## محاكمة فقه اللغة العربية

تقديم :

صدر كتاب (مقدمة فى فقه اللغة العربية) للدكتور لويس عوض عن الهيئة المصرية العامة للكتاب فى ١٩٨٠، كما هو واضح من تاريخ الإيداع بدار الكتب المسجل فى نهاية الكتاب.

وخلال الكتاب معروضا للبيع فى مكتبات الهيئة مدة تقرب من عامين، بيع خلالها نحو ألف نسخة من كمية المطبوع منه. وهذا يعنى أن الكتاب قد أخذ دورة كاملة من التداول فى كل أنحاء مصر، وفى معرض الكتاب الدولى فى يناير ١٩٨١، مما يجعل فكرة المنع أو المصادرة عبثا لاجدوى منه. وكما يقول أ. ف. ستون :

«إن الأفكار ليست فى هشاشة البشر. فهى غير قابلة للكسر. فهى لا يمكن أن ترغم على شرب السم. لقد عرف سقراط أن أفكاره سوف تحيا بعد موته، وكذلك مثله، ولكن اثينا سوف تحمل عار موته»  
(من كتابه «محاكمة سقراط»).

ورغم هذا كله، تقدمت إدارة البحوث والنشر بالأزهر بمذكرة تطلب فيها تدخل الحكومة لضبط الكتاب ومنعه من التداول ومصادرته. والمذكرة كتبت فى ٦ سبتمبر ١٩٨١، أى فى اليوم التالى لحملة الاعتقالات التى قام بها الرئيس السادات ضد خصومه ومعارضيه السياسيين، وشملت الحملة اعتقال ١٥٣٦ من كبار المفكرين والسياسيين والصحفيين، فضلا عن كبار رجال الدين الإسلامى والمسيحى. وقد أفلت الدكتور لويس عوض من الاعتقال.

ونتيجة لهذا لم يجد خصوم لويس عوض شيئا ضده فحركوا قضية الكتاب.

وردا على ذلك، قام المؤلف برفع دعوى للمطالبة بالإفراج عن الكتاب حتى لا يحرم من الوصول إلى القراء الذين أعد لهم. كما تقدم الأستاذ أحمد شوقي الخطيب المحامي بمذكرة وأفية يفند فيها كل ماجاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات ضد الكتاب ورد عليها من نصوص الكتاب، لكن المحكمة لم تلتفت إلى اقوال الدفاع وأيدت الضبط.

ومنطوق قرار المحكمة يقتصر على «تأييد الضبط، أى التحفظ على مابقى من نسخ الكتاب. وإذا كانت تلك الظروف قد حالت دون عمل استئناف لهذا الحكم، فإن الأمر مازال متروكا للحاكم العام لإصدار قرار حاسم بالإفراج عن الكتاب، إنفاذا لحرية الفكر، وتأكيدا لتطابق سلوكنا مع اقوالنا فى إقامة صروح الديمقراطية، فلا حرية ولا ديمقراطية فى ظل مصادرة الرأى الآخر.

ويهمنى فى هذا الصدد أن أشير إلى رأى الدكتور سيد رزق الطويل، وهو أحد العلماء المسلمين الذين يرفضون موقف لويس عوض لكنه يرفض المصادرة بالدرجة نفسها. ويقول:

«إن مصادرة الفكر المنحرف بقوة القانون يوحى (كذا) بعجز الفكر القويم عن النضال، ويشكك فى قدرته على الثبات، وإنه ليس له من خصائصه الذاتية ما يحميه، وينود عنه، وإنه لاحيلة له إلا الاستعانة بقوة القانون». كما يضيف أن المصادرة ضد طبيعة الحياة التى يقوم أمرها على الصراع المستمر بين الخير والشر، لتظهر القيم الفاضلة، ويعلو شأن المثل الكريمة. ويشير إلى موقف القرآن الكريم الذى يأتى فرض الإيمان على البشر «وقل جاء الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (المحاصرة.. أقوى من المصادرة، أدب ونقد، يناير ١٩٩٢).

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله، فقد ذهب فى العدد نفسه من المرجع السابق إلى مايلى :

«أما عن مصادرة الكتاب من قبل الأزهر فأننا لا أوافق عليها لسبب بسيط جداً، وهو أن الثقافات الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت حرة وطيقة، بمعنى أن العقل العربي كان يجول في الآفاق المختلفة، وليس أدل على ذلك من أن علماء التوحيد كانوا يتحاورون في وجود الله ذاته وفي وحدانيته. وقضية «ابن حنبل» في طليعة القرآن وهل هو قديم أم حادث، هي خير دليل في هذا المقام».

وأضيف، هنا، أن لويس في هذا الكتاب يستعرض بعض هذه الجوانب، في ضوء علاقتها باللغة العربية وفقه اللغة، ويشير إلى أسباب قفل باب الاجتهاد في هذا الموضوع، وذلك في تقديمه للحديث عن فقه اللغة العربية في ضوء المناهج الحديثة. ويرى لويس عوض رأيه في هذه الأمور، خطأ أو صواباً، ولكن حسب أنه يربط العقل العربي الحديث بأزهي عصور الفكر والثقافة العربية. وهو يقول إن العرب والمسلمين كان لهم فكر حي ومدارس فلسفية تجتهد وتتصارع، وكانت لهم حضارة وارفة الظلال تمتد من حدود الصين شرقاً إلى إسبانيا غرباً، وهو يؤكد ذلك في عديد من كتبه الأخرى، فهل يمكن أن يكون هذا الفكر عدواً للإسلام أو للعرب كما يتصور بعض الناس؟!

وأكتفى بهذا التقديم لنعرض ملف القضية الذي يتضمن ثلاث وثائق هامة هي :

١ - مذكرة مجمع البحوث الإسلامية التي طالبت بضبط الكتاب ومصادرته في ١٩٨١/٩/٦.

٢ - مذكرة دفاع مقدمة من الأستاذ أحمد شوقي الخطيب محامي الدكتور لويس عوض، يفند فيها ماجاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات، ويرد عليها من نصوص الكتاب بما يثبت عدم صحتها.

٣ - قرار المحكمة الذي صدر في ١٩٨٣/٦/٣٠، مؤيداً لعملية الضبط..

## الوثيقة الأولى : الاتهام

مجمع البحوث الإسلامية

الأمن العام المساعد

«المتخذ على كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

تأليف/ د. لويس عوض

هذا الكتاب ينطوى على مغالطات دينية ولغوية خطيرة ينبغي أن ننبه إلى شرها.

فى الفصل الثانى من هذا الكتاب :

١ - يرى المؤلف مذهب أهل السنة فى القول بقدم القرآن وماتبعه من القول بقديم اللغة العربية يرتبط بنظرية اللوجوس المسيحية التى تقول بقديم الكلمة.

ففى نظره أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوهى فى الإسلام على غرار نظرية اللوجوس، وهى كلمة الله المرادفة لعقل الله أو للروح القدس أو نظرية الفيريوم Verbum وهى كلمة الله المرادفة للفعل «الإلهى» أو «الفيات» Fiat أو الخلق الأول بكلمة «كن» فىكون فكان الكون، وهى فى نهاية الأمر صورة من صور اللوجوس المرادف لعبارة «روح الله وكلمته» (مقدمة فى فقه اللغة العربية ص ٨٥، ص ٨٦ وأيضاً ص ٦٩).

٢ - مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث وكثيراً ما حاول وصل الإسلام بهذه النظرية فى مواقع كثيرة. ويزعم أن كلمة «صمد» فى العربية وهى من الأسماء الحسنى، كلمة محيرة لأنها مادة جامدة لم تشتق من فعل ولم يشتق منها فعل.

ويفهم من كلام د. لويس عوض مايلى :

(١) أن «صمد» ثلاثة وأن الثلاثة فى مفهوم الكلمة قائم على اختلاف علماء اللاهوت المسيحي وطبيعة المسيح والله وكيفية اتصالهما بكلمة «صمد»



يعنى الاسم فيها هو الصفة والصفة هي الاسم ومعنى «الصمدية»  
الثالث أو الثلاثة.

(ب) لم تشتق الكلمة «صمد» من الفعل «صمد» «يصمد».

(ج) الصمد من الأسماء الحسنى، وهى كلمة نادرة الاستعمال غامضة المعنى  
وهى كلمة محيرة ولذلك ربط المفسرون معناها دائماً بتوكيد التوحيد  
وإنكار التثليث فى مفهوم الصمدانية (مقدمة ص ٢٠٥)، وزعم أن كلمة  
«صمد» فى القرآن الكريم تنطوى على مبدأ التثليث.

فبعد حديثه عن العدد «ثلاثة» ص ٢٠٥ عقد مقارنة بين كلمة «خمت»  
المصرية القديمة وكلمة «صمد» العربية وجعل كلا منهما مساوية للآخرى، أو  
بعبارة ثانية جعل قوانين الفونطيقا تسوغ التبادل بين الخاء الحامية والصاد  
العربية وبين التاء الحامية والذال العربية وحكم بأن الكلمة العربية «صمد»  
متطورة عن الكلمة المصرية القديمة «خمت».

ومادام قد ذكر كلمة «خمت» المصرية ثلاثة فإن كلمة «صمد» ثلاثة أيضاً  
بقول الكتاب.

وطبقاً لقوانين الفونطيقا «خمت» المصرية = «صمد» العربية قانون ح  
الحامية تساوى س السامية فإذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية :

«الثالث» أو الثلاثة وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية  
الانثناق نقول : وهذه التصورات مجرد أوهام لا تجد الدليل العلمى.

٣ - ومن الجوانب الخطيرة فى هذا الكتاب التهم على النصوص القرآنية.

فالكاتب مثلاً ينكر أمر خصب جنوبى الجزيرة العربية «اليمن» فى  
التاريخ القديم ويصف القول بخصب هذا الجزء من الجزيرة بأنه تشنجات  
بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية.

نقول : وهذا إنكار للحقائق المسلم بها وثائقياً وتاريخياً.

فالقرآن الكريم، وهو أوثق النصوص وأعلاها، يشير إلى خصب جنوبى  
الجزيرة العربية قائلاً: «لقد كان لسبأ فى مسكنهم أية جنتان عن يمين

وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور- فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين نواتى أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى إلا الكفور-. فإنكار خصب اليمن ووصفه بأن تشنجات يعد اتهاماً للنص القرآني الموثوق به، مع أن الحقائق والوثائق تؤيد ما جاء به القرآن الكريم، وإذا فهذه الدعوى زيف بلامراء.

٤ - والكاتب يتخطى الحدود فيزعم أن الإسلام ينطوى على العنصرية والعصبية، فالإسلام كان يضم العرب والمستعربين «الموالى» وبالطبع كان في زعمه يتضمن أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الإيمان والتقوى والعمل الصالح، وهو مالم ينص عليه صراحة في التاريخ الإسلامى خشية الفتنة ولمخالفته صراحة لجوهر الدين (مقدمة ص ٥٤). والواقع أن الكاتب ارتكب مخالفات تاريخية، وعليه فالإسلام كان ولا يزال ممثلاً للاهتمام بغير العرب، وكان الموالى من الشرف إلى حد كبير فى عصر الرسول «ص» والقرآن الكريم يضع هذا المبدأ المهم قائلاً : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير».

أما أن مبدأ العنصرية لم ينص عليه صراحة فى الدين الإسلامى خشية الفتنة، فهذا لا دليل عليه من الواقع ولا من التاريخ، وهو يناقض نفسه حين يدعى أن جوهر الدين الإسلامى يتنافى مع التعصب، وقد جعل الكاتب العصبية والعنصرية تتجلى فى قريش لأنهم أهل النبى ومنهم نشأ فتنشأ الشرف معهم لهذه القبيلة.

ثم إن الخوارج والشيعة يمثلان - فى رأيه - ثورة واحتجاجاً على سيادة الجنس العربى على الشعوب الإسلامية باسم اللغة والدين، بل وسيادة قريش على كافة القبائل العربية لمجرد أن النبى كان قرشياً «مقدمة ص ٥٤» واتهم علماء العربية بالتعصب والعنصرية حين تحدثوا عن أثر لهجة قريش فى اللغة العربية وأنها تغلبت على بقية اللهجات واللغات الأخرى، وجعل ذلك كله بسبب نزول القرآن الكريم بلهجة قريش وبسبب سيادة قريش ولهجتهم بعد انتصار الإسلام.

وهذا الحديث قصد به الكاتب الغض من شأن اللهجة القرشية بخاصة واللغة العربية بعامة والغض من شأن أصحاب تلك اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم والتقليل من أثرها في تكوين اللغة العربية بمحاولة إرجاع هذا الأثر إلى العصبية والعنصرية «مقدمة ص ٦٠، ٦١، ٦٧».

٥ - الكاتب يتهم أئمة الإسلام كالإمام الشافعي وأبي عبيدة بالعصبية والعنصرية أيضا لمجرد أنهما قالا : إن اللغة العربية تخطو من الألفاظ الأعجمية فقد اتهم قول الإمام الشافعي بسعة العربية وإمكان اتفاق لغتين في بعض الألفاظ بأنه موقف دعاة العنصرية العربية الذين غالوا في تصورهم لقدم الجنس العربي والحضارة العربية «مقدمة ٦٥».

وادعى أن نظرية التعصب للغة العربية يجعلها لا تقبل الألفاظ الدخيلة هو السبب في دخول العربية في مأزق شطرها إلى لغتين لغة الكتابة المقدسة ولغة الكلام الدارجة.

والعلماء الذين قالوا بوقوع الأعجمي في القرآن ليسوا شعوبيين بل إنهم جمع غفير من الصحابة وصدر الأمة مثل ابن عباس ومجاهد وعكرمة وأبي عبيدة القاسم ابن سلام وغيرهم من جملة العلماء وكبار الباحثين قديما وحديثا.

أما دعوى الكاتب بأن منع وقوع الأعجمي في القرآن شطر العربية إلى شطرين، فهي دعوى غير مسلمة بل إنها تنطوي على نظرة خبيثة تريد ترك الباب مفتوحا لدخول الألفاظ والتراكيب الأجنبية في اللغة العربية لتفقد العربية شخصيتها، بل إن طبيعة الانضباط وعدم التهاون هي التي حفظت لنا لغة القرآن سليمة حتى الآن.

فهذه التهم التي ألقى بها الكاتب تعد سابقة خطيرة في التهجم على أئمة الإسلام والتهوين من شأن هؤلاء الأعلام وأثرهم ومكانتهم العلمية والدينية للمسلمين والأمة العربية.

وإن الكاتب يريد أن يصل إلى أغراضه عن طريق قلب الموازين والحقائق وجعل اللغة طريقه.

٦ - وقد استنتج بناء على مقدمات افترأها - أن صلب اللغة العربية ذاته كان من نفس الشجرة التي تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوربية قبل هجرة العرب من موطنهم اللقوازي إلى شبه الجزيرة العربية التي تحمل اسمهم الآن، وبالتالي فإنه ادعى أن ما نجده من عناصر غير هندية أوربية هو الدخيل وليس صلب الأصلا ب.

وهو بهذا يحاول أن يثبت أن كتابه يقوم على دعم رأيه الذي يقلب الموازين فيجعل العربية فرعاً من فروع اللغات الهندية الأوربية.

ويقول الكاتب : «وقد انتهت من أبحاثي في فقه اللغة إلى أن اللغة العربية هي أحد فروع الشجرة التي خرجت منها اللغات الهندية الأوربية».

٧ - وأكثر من ذلك جعل التأثير الأوربي مستمراً في العربية حتى عصر الرسول «ص» ومن المغالطات الكبيرة في هذا الكتاب محاولة الكاتب فصل مصر عن العرب والساميين وجعلها حامية وهي محاولة تحضسها حقائق التاريخ فالثابت أن الساميين والعرب نزلوا إلى مصر وأفريقية، فقد تمت هجرات قديمة إلى مصر حوالي الألف الرابع ق.م. وهاجرت عشائر سامية إلى بلاد الحبشة قبل الميلاد بعدة قرون، ويذكر المؤرخون أن الهجرات السامية ظلت تتدفق على مصر منذ عصور ما قبل التاريخ وطوال العصور القديمة حتى الفتح الإسلامي في القرن السابع للميلاد.

ومن هذا يتبين أن المؤلف د. لويس عوض أراد الكيد للإسلام فالف كتابه هذا زاعماً أنه دراسة وعلم وتحقيق وفي الحق أنه زيف وباطل وتضليل.

ونرى محاسبة هذا الكاتب على خروجه وتهجمه ونيله من الإسلام.

كما يرى مصادرة هذا الكتاب حفاظاً على مشاعر المسلمين ومنعاً لهذه الاقتراعات أن تنتشر ويلتبس على القراء ما هو علم وما هو حقد وكيد.

الأمين العام المساعد للمجمع

١٩٨١/٩/٨

## الوثيقة الثانية : الدفاع

أحمد شوقي الخطيب

المحامى لدى محكمة التفتيش

بسم الله الرحمن الرحيم

محكمة جنوب القاهرة الابتدائية

السيد الأستاذ/ رئيس المحكمة

مذكرة

بأقوال الدكتور لويس عوض

معروض ضده ضد النيابة العامة

فى

الطلب الخاص بضبط كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

المحدد للنطق بالحكم فيه

جلسة ١١ فبراير سنة ١٩٨٢

(١)

١ - فى يقين المظمن غاية ما يكون الاطمئنان للقاء صفحته، الواثق غاية ماتكون الثقة بعدالة وشموخ القضاء المصرى، يلتبس المعروض ضده رفض تأييد الضبط والأمر بالإفراج عن الكتاب فوراً، تأسيساً على أن هذا الضبط لا يستند إلى أى سند من الحق أو الواقع أو القانون، وأن الحقائق الثابتة فى الأوراق تنتقض تماماً الأسباب التى بنى عليها، وتتحضرها من أساسها ونهائياً، فيما يلى بيان ذلك :

(٢)

٢ - فأولى هذه الحقائق الثابتة بالأوراق :

أن الكتاب لم يطبعه ولم ينشره مؤلفه، ولا نشره ناشر خاص، وإنما الذى قام بطبعه، ونشره، وتوزيعه - بل وحرص على أن يحتكر وحده حق نشره وتوزيعه هو الدولة نفسها. ممثلة فى وزارة الثقافة التى قامت بطبعه وتوزيعه

عن طريق إحدى مؤسساتها الرسمية، أو بالأدق المؤسسة الرسمية الحكومية المختصة بطبع ونشر الكتب بالذات، والكتب ذات القيمة بطبيعة الحال وهى «الهيئة المصرية العامة للكتاب»، وذلك كالثابت من العقد المبرم بينها وبين المؤلف فى ١٩٧٨/٥/٦، والمقدم بحافظتنا الأولى.

٣ - وحسب الكتاب هذه الحقيقة كما تعصمه من الضبط أو المصادرة. إذ من المستحيل استحالة مطلقة أن تقوم الدولة بطبع ونشر كتاب، يتضمن مساساً بالنظام العام بأى صوره - ناهيك عن المساس بالدين - أو يتضمن على أى نحو ما يستدعى مصادرته. ومن المعلوم - والطبيعى بل البديهى - أن الدولة لا تطبع أى كتاب إلا بعد مراجعته مراجعة دقيقة، ليس فقط للتأكد من عدم مساسه بالنظام العام - أو بالدين!! - على أى نحو، وإنما للتأكد من أنه كتاب له قيمته العلمية والتي تدعو الدولة إلى أن تتولى أمر طبعه ونشره.

٤ - بل أكثر من ذلك أن تحرص على النص فى العقد على أن تحتكر - وحدها دون غيرها - حق طبعه ونشره (التمهيد، والبند ثانياً) .. لمدة ثلاث سنوات تبدأ من تاريخ نشر الكتاب، ولا يجوز للطرف الثانى (المؤلف) أن يتعاقد على نشره أو طباعته مع الغير أو أن يقوم بنشره بنفسه، ويتحمل الطرف الثانى (المؤلف) بكافة الأضرار المادية والأدبية التي تترتب على ذلك، ويقدرها الطرف الأول (الدولة). فهل يمكن أن يقال بعد ذلك أن الكتاب ينطوى على مساس بالنظام العام، أو بالدين، أو بما يدعو لنيله على الإطلاق!!؟

#### وتثبت حقيقة ثانية :

٥ - أن العقد أبرم فى ٦ مايو ١٩٧٨، ومع ذلك لم يصدر الكتاب إلا فى ١٩٨٠ كالثابت من رقم إيداعه بدار الكتب الوارد بنهايته، وبداية فكل هذا الوقت الذى يناهز العامين لم يكن لإتمام طباعته، وإنما قبل ذلك - وقبل طباعته - مراجعته مراجعة علمية شاملة، ومن جميع الجوانب وهو ما ينتفى معه تماماً أى قول - أو حتى مجرد تصور - بانطوائه على ما يمس بالنظام العام أو بالدين.

(٣)

٦ - وثاني الحقائق الثابتة بالأوراق :

إن الكتاب - كالثابت به كما قدمنا - صدر في أوائل سنة ١٩٨٠ في حين لم يصدر أمر الضبط إلا في نهاية سنة ١٩٨١ (١٥ ديسمبر ١٩٨١ بالتحديد) أى بعد حوالى السنتين من صدوره ونشره وتداوله، وتحت سمع وبصر الدولة بسائر أجهزتها، وإدارة البحوث والنشر بالأزهر والسيد أمينها المساعد، والذي لم يتقدم بمذكرته إلا في ١٩٨١/٩/٦، وفي اليوم التالي مباشرة ليوم ١٩٨١/٩/٥ الشهير الذي جرى فيه ماجرى، واعتقل خلق الله ورجال الفكر والجامعات وسبقوا للسجون زرافات ووحدا، حتى قبض الله لهم - ولصبر - عهدا جديدا أعاد الحق إلى نصابه وأعادهم للحرية وأزال عنهم آثار مالحق بهم من عدوان.

٧ - وأن تأتي المذكرة سند طلب الضبط في هذا الوقت بالذات، فله بلا أدنى شك دلالة الناطقة في أنها لم تكن إلا مسيطرة للطوفان الذي اجتاحت البلاد وقتئذ، وبون وجه حق على الإطلاق، بدليل بادرة العهد الجديد إلى إنهائه وإزالته.

٨ - على أن الأهم من ذلك هو السؤال :

كيف يمكن أن يظل الكتاب متداولاً لمدة عامين تقريبا - علنا، وفي الأسواق، وتحت سمع وبصر الدولة بمختلف أجهزتها، بل والدولة نفسها هي التي طبعته وهي التي تتولى - طوال هذين العامين - توزيعه!

نقول :

كيف يحدث هذا - ويستمر لمدة عامين - لو كان في الكتاب كلمة واحدة، ولا نقول سطر واحد، ينطوى على أدنى مساس بالدين أو بالنظام العام أو بما يستدعى ضبطه!!!

واليس هذا أقطع دليل يشهد للكتاب ويرد عنه تماما أى ادعاء بمخالفته للنظام العام أو القانون أو بانطوائه على ما يستدعى الضبط.

(٤)

٩ - وثالث الحقائق الثابتة بالأوراق :

ما شهد به للكتاب أعلام الفكر في مصر ومنهم الكاتب والمفكر الكبير -  
الإسلامي النزعة - الأستاذ نجيب محفوظ وكذلك المفكر المعروف الأستاذ  
توفيق الحكيم، الذي كان يعتبر - وأظنه لا يزال - فيلسوف الدولة الرسمي!  
(المستندان ٢، ٣ بحافظتنا الأولى).

(١) لقد كتب الأستاذ نجيب محفوظ يقول للمؤلف إنه فرغ من قراءة  
الكتاب، ثم يضيف قائلاً عنه :

«ورغم أن فقه اللغة من المواد التي أقاربها من بعيد»

«فقد بهرنى منهجه العلمي، وبقته الكبرى في»

«البحث والتقصي، وبهرنى أيضاً أن يصدر مثل»

«هذا العمل الفذ في هذا الجو الثقافي فيهزه هزة»

«نرجو أن تستمر وتزداد قوة حتى ترجع مصر إلى سابق»

«موقعها العلمي في الوسط العربي...»

ويشير في النهاية إلى سابقة تنويهه بأهمية الكتاب في الإذاعة..

(أى تحت سمع الملايين، ومع ذلك لم يقل أحد قط إن في الكتاب مايمس  
النظام العام أو الدين أو يستدعى الضبط!)

(ب) كما كتب الأستاذ/ توفيق الحكيم يثنى على الكتاب وعلى الجد  
والاجتهاد والصبر المبذول، ثم يقول ما نصه :

أولاً : «.. من الواضح أنه ليس كتاباً لعامة القراء ولا حتى لأكثر المثقفين،  
بل هو مما لا يتوفر عليه إلا جلة المتخصصين» - أى أنه لم يكتب لعامة  
القراء، ولا يقرأه عامة القراء، بل لا يستطيع قراءته أصلاً - ناهيك عن الحكم  
عليه إلا جلة «المتخصصين».

ثانياً : «.. لا شك أن اللغة العربية لجديرة بأن يبحث في جنورها وفروعها  
المفكرون الجادون أمثالك» (أى المؤلف).



ثالثا : أن المفكرين من الأسلاف سبق أن بحثوا في ذلك، كما بحثوا فيما ورد في القرآن الكريم من الألفاظ التي تنسب إلى سائر اللغات. ومنهم المفكر الإسلامي الكبير (ابن عطية) الذي عرفه الأستاذ/ الحكيم بلغه من جهابذة القدماء المفكرين وأورد جانبا مما قاله في هذا الشأن.

(وهذا هو ماتسميه مذكرة إدارة البحوث تهجما على الإسلام وعلى اللغة العربية، سامح الله كاتبها الذي يتكلم فيما لا يعظم).

رابعا : أن مثل هذا البحث كما يقول الأستاذ/ الحكيم هو : «... ماعرفت حضارة العرب والإسلام في ازهى عصورها».

«لذلك سررت غاية السرور أن يقوم مفكر مثلك بالبحث»

في فقه اللغة ليسير في طريق الأسلاف الباحثين بهذا»

«الصبر والجلد والالتزام بون إحجام أمام الصعوبات».

.. .. .

وبالإضافة لهذين الكتابين القاطعي الدلالة، فقد قدمنا عدد جريدة أخبار اليوم الصادر في ١٩٨٢/١/٢ والمتضمن تحقيقا عن (أحسن كتاب قرأه في عام ١٩٨١) تحدث فيه الأستاذ على شلش الفكر والناقد الألبى والفكرى المعروف عن الكتاب باعتباره أحسن كتاب قرأه في سنة ١٩٨١ م.

(٥)

١٠ - وراجع الحقائق الثابتة بالأوراق، وبالكتاب نفسه :

أن مؤلفه لم يقل شيئا من عنده، وإنما استعرض ما قاله كبار أئمة الفكر العربى والإسلامى وأمهاة كتب الفكر العربى والإسلامى، كل ذلك كالثابت في الكتاب الذى يحفل بذكر أئمة الفكر، وأمهاة الكتب وعيونها، ولا ينفك يشير إليها في كل موضع، وفي كل صفحة من صفحاته، أمثال :

... تاريخ الطبرى.

.. «المهذب» للسيوطى.

.. مقدمة ابن خلدون.

.. «رسالة الغفران» للمعري.

.. «الخصائص» لابن جني.

.. «العرب» للجواليقي.

.. «المزهر في علوم اللغة» للسيوطي.

.. «شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل».

.. «المغنى» للقاضي عبد الجبار.

.... إلخ... إلخ.

١١ - والكتاب - كالثابت به - لم يقتصر على استعراض فكر معين دون غيره، وإنما يستعرض الأفكار المختلفة، والمدارس المختلفة والمذاهب المختلفة، وهو شيعمة العالم المفكر عندما يكتب، وما يستوجب إزجاء الشكر له، وليس سوق اللوم والضبط والمصادرة!

الكتاب يتحدث - مثلاً - عن المعتزلة، فيتحدث عن الأشاعرة، وعن أهل السنة، والشيعية، هولا يقتصر على رأي، ولا ينحاز إلى رأي، ولا يحبز رأياً، وإنما هو يستعرض - في أمانة علمية مطلقة - سائر المدارس الفكرية المعروفة في الفكر العربي والإسلامي، والتي - مهما اختلفت فيما بينها - فإن أحداً لم يقل إن فيها ما يمس الدين أو القرآن الكريم، وحاشا له ثم حاشا لله ألف مرة أن يحدث وأن يقال ذلك.

١٢ - وأخيراً خامس هذه الحقائق الثابتة بالأوراق :

وإذا كان ما تقدم يكفى - بالقطع - للإفراج عن الكتاب، فإنه تبقى حقيقة خامسة ثابتة بالأوراق، يتعين إثباتها، ألا وهي أن كل مجاء بمذكرة إدارة البحوث بشأن الكتاب غير صحيح بالمرّة، بل ومخالف تماماً للثابت به، وبحسبنا بياناً وتأكيداً لذلك مجرد الاستعراض السريع لما جاء بالمذكرة، وما جاء بالكتاب، كما مايلي :

## أولاً :

١٣ - تقول المذكرة في أولى (كذا) بنودها - «ففي نظره (المؤلف) أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوحي في الإسلام على غرار نظرية (اللوجوس)، ويشير إلى ص ٨٥.

وبالرجوع إلى هذه الصفحة نجد شيئاً مختلفاً تماماً، نجد المؤلف يستعرض آراء أئمة الإسلام والمدارس الإسلامية في طبيعة القرآن والوحي، فيقول إنها تتلخص في ثلاثة (كذا) مدارس : الأشاعرة، والمعتزلة، وفرقة ما بين بين، وبعد أن يستعرض آراء تلك المدارس المختلفة - التي لم يقل أحد بتاتا إن أياً منها يتهم على الإسلام أويشئ به - نجده يختتم الصفحة (٨٥) - بعكس ماتقول المذكرة تماماً إذ يقول ما نصه :

«وبهذا وضعت المعتزلة النقيض لاجتهادات فقهاء الإسلام».

«الذين اجتهدوا في أن يضعوا نظرية الوحي في»

«الإسلام على غرار نظرية (اللوجوس)».

١٤ - ولقد قدمنا بحافظتنا التالية كتاب (الدين والوحي والإسلام) تأليف مصطفى باشا عبد الرزاق رئيس الجمعية الفلسفية المصرية التي أصدرت هذا الكتاب، وقد تناول فيه معنى «الوحي» عند فقهاء المسلمين من مختلف المدارس بما لا يختلف بتاتا عما جاء في الكتاب، ولم يقل أحد إن كتاب مصطفى باشا عبد الرزاق فيه مساس بالدين أو واجب المصادرة!!!

## ثانياً :

١٥ - تقول المذكرة - أو بالأبغ تفترى افتراء - على الكتاب أنه ينطوى على «مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث»، وتضيف أنه «زعم أن كلمة (الصمد) في القرآن الكريم تنطوى على مبدأ التثليث»..

والمؤلف المعروف ضده، وكذلك محاميه المتشرف بكتابة هذه المذكرة، يستنكران بشدة هذا الذى افترته المذكرة والمخالف بل المناقض للثابت بالكتاب صراحة والذي جاء به صراحة (ص ٢٠٦) عن كلمة «الصمد» مانصه حرفياً أنها كلمة : «... نادرة الاستعمال، وأشهر استعمال لها هو»

«فى الصمدية، ولذا ربط المفسرون معناها دائماً»

«بتوكيد التوحيد وإنكار التثليث فى مفهوم الصمدانية»

١٦ - بل الأكثر من ذلك : أن الكتاب يقول فى ذات الصفحة (ص ٢٠٦) أنه، حتى فى المسيحية، أو فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى، فإن :

«... معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية»

«الانثاق Transubstantiation ورفض مساواة».

«المسيح لله فى الجوهر Consubstantiation».

«فى أهم مدرستين للاهوت المسيحى نبعثا من الفكر»

«البيزنطى....».

.. .. .

ثالثاً :

١٧ - تقول المذكرة - الا ثبت يد كاتبها - إن الكتاب فيه تهجماً على النصوص القرآنية إذ إنه ينكر أمر خصب جنوبى الجزيرة العربى «اليمن» فى التاريخ القديم..

وهذا القول افتراء خالص مخالف بل مناقض للكتاب الذى جاء عكسه تماماً حيث يقول فى آخر سطر ص ٧ ما نصه حرفياً :

«أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أى سبأ ومعين)».

«فبيداً نحو ٨٠٠ ق.م. أى ثمانية».

«قرون قبل الميلاد!!!»

#### رابعاً :

١٨ - ويبلغ الافتراء الذروة بالذاكرة حين تفتري - قاتل الله من سطرها - أن الكتاب يزعم أن الإسلام ينطوى على العنصرية والعصبية.

وهذا بدوره افتراء خالص نستنكره بكل شدة أيضاً وندين كاتبه الذي من المؤكد أنه لم يقرأ الكتاب أصلاً، وإلا لما قوى على أن يفتري ما افتراء.

الكتاب واضح تماماً في أنه يقول إن الإسلام يرفض العنصرية والعصبية، ولكن هناك من أرادوا أن يستغلوا الإسلام بسبب نزوله باللغة العربية ليعطوا أنفسهم - بوصفهم عرباً - امتيازاً خاصاً للولاية ولحكم الأمصار، وبإذات بنو (كذا) أمية، في حين أن الإسلام يرفض ذلك تماماً، ويقوم - وكما جاء بالكتاب حرفياً (ص ٥٥)، على أن :

«... الخلافة أو الإمامة أو الإمارة على المؤمنين ليست وراثية».

«ولنما تحقق لمن تختاره الجماعة، ولو كان عبداً أسود».

فهل هذا هو القول بأن الإسلام ينطوى على العنصرية!!!

#### خامساً :

١٩ - وتدعى المذكرة - افتراء (كذا) - أن الكتاب قصد به الغض من شأن اللهجة القرشية التي نزل بها القرآن، وباللغة العربية بعامة، وهو افتراء مختلق تماماً ويقطع في أن كاتب المذكرة لم يقرأ الكتاب أصلاً، والذي يقول ص ٦٧ حرفياً :

«ولقد توسع فقهاء اللغة العربية الأوائل وكثير من المتأخرين»

«في إثبات ما جاء في «الصاحبي» لابن فارس من أن»

«لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها» وكان عليهم أن»

«يواجهوا مشكلة تعدد لهجات العرب التي كانوا يسمونها»

«(لغات) في الموازنة مع لغة قريش التي نزل بها»

«القرآن، فاتفقت كلمتهم على أن لغة قريش كانت أرقى»

«لغات العرب وجعلوا من لغة قريش معيار الصحة والفصاحة»

«ولا شك بسبب نزول القرآن بلغة قريش...»

أفهل بعد ذلك تكذيب قاطع لافتراءات المذكرة وصاحبها!!!

سادسا :

٢٠ - وتفترى المذكرة أن الكتاب اتهم أئمة الإسلام (ص ٦٥) كالإمام الشافعى وابن عبيدة بالعنصرية والعصبية لمجرد قولهما بخلو اللغة العربية من الألفاظ الأعجمية، وتضيف أن قول الكتاب بأن منع وقوع الأعجمى فى القرآن شطر العربية شطرين هو قول خبيث لأنه يترك الباب مفتوحا لدخول الألفاظ الأجنبية فى اللغة العربية مما يفقدها شخصيتها(!!)

وهذا الافتراء - بشقيه - مختلق ولا أصل له فى الكتاب بل مناقض للثابت فيه..

٢١ - إذ بالرجوع إلى ص ٦٥ التى أشارت إليها المذكرة نجدها خالية تماما مما تفترىه، وليس بها - على الإطلاق - أى اتهام لأئمة المسلمين بالعنصرية أو بغيرها، وكل - ونقول كل - ما فيها هو استعراض - مجرد استعراض - علمى بحث لسلسلة من عيون وأمهات الكتب العربية والإسلامية التى كتبها أئمة الفكر الإسلامى والعربى، والتى وجدوا فيها ما فى اللغة العربية من ألفاظ أجنبية، وهى على التوالى، كما جاءت بالكتاب ص ٦٥:

- كتاب «المعرب» للجوالقى المتوفى ١١٤٥م.

- كتاب «التنزيل والتكميل، لما استعمل من اللفظ الدخيل» للبشبيشى المتوفى ١٤١٧م.

- كتاب «الزهر فى علوم اللغة» للسيوطى المتوفى ١٥٠٥م.

- كتاب «شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل» للخفاجى المتوفى ١٦٥٩م.

- الاشتقاق العربى للأصمعى المتوفى ٨٣٠م.

- كتاب «الخصائص» لابن جنى المتوفى ١٠٠١م.

٢٢ - هذا ما جاء بص ٦٥ من الكتاب الذى لم يفعل أكثر من أن يستعرض آراء المفكرين والأئمة المختلفة فى مسألة وجود ألفاظ أجنبية (أو أعجمية)

فى اللغة العربىة؁ واستعرض أمهات الكتب فى هذا الخصوص على نحو ما قدمنا؁ والى وضعها أئمة من علماء المسلمين والعرب لا ىرقى إىهم أو إى علمهم ولا إى دىنهم؁ أحد على الإطلاق؁ ولىس محرر هذه للذكرة الشقىة..

٢٣ - وإذا كان كل ما تقدم قاطعا فى درء أى افتراء عن الكتاب؁ قاطعا فى فساد كل حرف جاء بالذكرة ضد طلب الضبط؁ وكانت كل الحقائق السابق استعراضها قاطعة فى ذلك أيضا؁ وفى مقدمتها :

(أ) .. أن الدولة نفسها هى التى أصدرته.

(ب) .. وأنه ظل متداولاً تحت سمع وبصر كافة أجهزة الدولة؁ وإدارة البحوث؁ وغيرها؁ طوال العامىن.

إذا كان ذلك؁ فإنه بالتاكىد يكفى للقضاء برفض طلب تأىىد الضبط والإفراج عن الكتاب؁ وىون ما حاجة أصلاً لتشكىل أى لجنة لمراجعتها.

.. .. .

٢٤ - إن لنا لعظم الثقة فى قضائنا المصرى المىىد الشامخ؁ الذى يظل كل من يعىش على أرض هذا الوطن؁ وىصون له حرىته؁ وىرد عنه كل عدوان. هكذا كان القضاء المصرى؁ وهكذا سىظل دائما.

كما كان مع طه حسىن عندما اتهموا كتابه «الشعر الجاهلى» منذ أكثر من نصف قرن.

ومع الشىخ على عبد الرازق عندما اتهموا كتابه «الإسلام وأصول الحكم» منذ أكثر من نصف قرن أيضا.

ومع توفىق الحكىم عندما اتهموا كتابه «وىمىات نائب فى الأرىاف» منذ أربعىن عاما.

ومع نجىب محفوظ عندما اتهموا كتابه «أولاد حارتنا» فى السبعىنات.

ومع الدكتور ثروت عكاشة عندما اتهموا كتابه «الفنون التشكىلىة فى العالم الإسلامى» فى السنوات القلىة الماضىة.

وأولا وأخيرا

مع كل صاحب فكر

ومع كل ضحية من ضحايا العدوان والإرهاب الفكرى

.. .. .

بخاء عليه

ولما تراه المحكمة الموقرة من أسباب أفضل..

ثلثتمس القضاء برفض طلب تأييد المصارعة والإفراج عن الكتاب.

وكيل المعروض ضده

أحمد شوقي الخطيب

المحامى

---

اضافة إلى هذه الوثائق فقد وجدنا فى ملف القضية الذى اطلعنا عليه الاستاذ احمد شوقي الخطيب محامى لويس عوض عددا من الأوراق والمذكرات منها :

١ - قائمة بأسماء احد عشر مفكرا مقدمة للمحكمة لاختار لجنة لمراجعة الكتاب وإبداء الرأى فيما نسب إليه من اتهامات.

٢ - مذكرة ثانية من المحامى يعترض فيها على عدم تشكيل اللجنة السابق ذكرها واستبدالها بلجنة من مجمع البحوث الإسلامية وهو الذى حمل لواء الخصومة ضد الكتاب.

---



## قائمة بأسماء بعض أعلام المفكرين فى مصر

الذين نلتهم تشكيل لجنة ممن تختارهم المحكمة الموقرة عنهم  
لمراجعة الكتاب وبيان ما اذا كان يتضمن أى سياس بالدين

- |   |   |
|---|---|
| رئيس المجمع اللغوى                              | ١ - الأستاذ الدكتور / إبراهيم بيومى مكيور |
| عضو المجمع اللغوى                               | ٢ - الأستاذ الشيخ / احمد حسن الباقورى     |
| عضو المجمع اللغوى                               | ٣ - السيد الأستاذ / مصطفى مرعى            |
| عضو المجمع اللغوى                               | ٤ - السيد الأستاذ / توفيق الحكيم          |
| استاذ الفلسفة                                   | ٥ - الأستاذ الدكتور / زكى نجيب محمود      |
| استاذ الفلسفة وعضو<br>المجمع اللغوى             | ٦ - السيد الأستاذ / توفيق الطويل          |
| الكاتب المتخصص فى<br>المذاهب الاسلامية          | ٧ - السيد الأستاذ / عبد الرحمن الشرقاوى   |
| عضو المجمع اللغوى<br>واستاذ الالب الانجلىزى     | ٨ - الأستاذ الدكتور / مجدى وهبه           |
| استاذ الالب العربى<br>بجامعة الاسكندرية         | ٩ - الأستاذ الدكتور / محمد زكى العشماوى   |
| عميد أب القاهرة<br>واستاذ الالب العربى بها      | ١٠ - الأستاذ الدكتور / حسين نصار          |
| استاذ السمايات بجامعة<br>الاسكندرية كلية الآداب | ١١ - الأستاذ الدكتور / حسن ظاظا           |

## محكمة جنوب القاهرة الابتدائية

السيد الأستاذ رئيس المحكمة

مذكرة ثانية

باقوال الدكتور لويس عوض... .. معروض ضده

ضد

النيابة العامة

فى

الطلب الخاص بضبط كتاب «مقدمة فى فقه اللغة العربية»

المفيد برقم ٦٣٥ لسنة ١٩٨١

والمحدد للنطق بالحكم فيه

جلسة ١٩ فبراير سنة ١٩٨٣

(١)

احالة لمذكرتنا الاولى

وللحكم التمهيدى

١ - سبق أن قدمنا مذكرة برفعنا لجلسة ١١/٢/١٩٨٢ فنحيل إليها منعاً للتكرار، وبقيننا أن فيها مايدراً تماماً أى اتهام عن الكتاب موضوع الطلب المائل، ومايستوجب - فى ذاته - رفض مصادرتة..

\*\*\*

٢ - ولقد أصدرت المحكمة الموقرة بجلسته ٣١/٣/١٩٨٢ حكماً تمهيدياً أمرت فيه بتشكيل لجنة من ثلاثة من أئمة الفكر هم السادة الاساتذة الشيخ

أحمد حسن الباقورى والاستاذ الدكتور توفيق الطويل والاستاذ عبد الرحمن الشرقاوى تكون مهمتها الاطلاع على الكتاب موضوع الطلب لبيان ما اذا كانت مقالات دينية أو لغوية يتضمنها، وما اذا كانت هذه المقالات إن وجدت - تخالف نصوص الشريعة الإسلامية كمصدر للمستور والتشريع وتعد تهجما على الإسلام والمسلمين وعلى اللغة العربية والقرآن الكريم من عمه..

\*\*\*

(٢)

**اعتراض النيابة على اللجنة التى أمرت المحكمة بتشكيلها،**

**والتماس المعروض ضده**

٣ - وكان غريبا من النيابة العامة أن تعترض - فى جلسة ١٩٨٢/٥/٢٧ - على تشكيل اللجنة التى أمرت المحكمة الموقرة بتشكيلها، وبدون أن تبين أسباب هذا الاعتراض، ثم طلبها مخاطبة شيخ الأزهر لتشكيل لجنة من رجال الدين وأعضاء مجمع البحوث الإسلامية لوضع مذكرتها فى شأن الكتاب..

٤ - وقد قضت المحكمة الموقرة بذات الجلسة بأن تستبدل باللجنة السابق نديها لجنة أخرى تشكل من مجمع البحوث الإسلامية ومن بين أعضائه بحيث لا يقل عددهم عن ثلاثة لاداء المهمة الميينة بالحكم التمهيدى الصاير فى ١٩٨٢/٣/٣١م..

٥ - وقد تقدم المعروض ضده - الذى صدر هذا الحكم فى غيبته - بالتماس مؤرخ ١٩٨٢/٦/٢٢ أرفق بالاوراق - أورد فيه اعتراضه على تشكيل لجنة من مجمع البحوث الإسلامية لانه هو بالتحديد الذى حمل لواء الخصومة ضد الكتاب موضوع الدعوى، وبدون وجه حق، ولا يتصور بعد ذلك الاحتكام إليه - وهو الخصم - لادلاء بئى رأى فى الكتاب أو لاداء المأمورية التى ناطها الحكم التمهيدى بالاساتذة الاجلاء المشهود لهم الذين ند بهم.

والمعروض ضده لازال مصرا على التماسه واعتراضه سالف البيان  
ومتسكا به

\*\*\*

(٣)

حكم المحكمة التمهيدى لم ينفذ على أى وجه  
ولم تشكل أى لجنة على الاطلاق  
ولم يعد أى رأى، ولا تم أى فحص، ايا كان

٦ - ومع هذا، ومع تمسك المعروض ضده بما تقدم، فالثابت أن حكم المحكمة التمهيدى لم ينفذ على أى وجه، ولم تشكل أية لجنة على الاطلاق، ولم يبد أى رأى، ولا تم أى فحص، ايا كان، وهو مايعنى اننا لازلنا فى ذات الموقف الذى كانت عليه الدعوى منذ اللحظة الاولى وقبل أن تصدر المحكمة الموقرة حكمها التمهيدى الذى قضت فيه بتشكيل اللجنة التى أمرت بتشكيلها لأداء - المأمورية والفحص اللذين أمرت بهما ..

بناء عليه

يلتمس المعروض ضده من المحكمة الموقرة - وللأسباب التى أوضحتها بمذكرته المقدمة لجلسة ١٩٨٢/٢/٢١، ولما تراه المحكمة الموقرة من أسباب أفضل - القضاء برفض طلب تأييد المصادرة والافراج عن الكتاب.

ومن باب الاحتياط الكلى

ندب اللجنة التى سبق أن قضى الحكم التمهيدى الصابر فى ٨٢/٣/٣١ بتشكيلها لأداء المأمورية المبينة به..

وكيل المعروض ضده

أحمد شوقى الخطيب

## الوديعة الثالثة : الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم

باسم الشعب

محكمة جنوب القاهرة الابتدائية

حكم

بالجاسة المنعقدة علنا بسراى المحكمة فى يوم الخميس الموافق  
١٩٨٢/١/٣٠ برئاسة السيد الأستاذ / حسنين فؤاد رئيس المحكمة.

ويحضور السيد الأستاذ عبد السميع شرف الدين وكيل أول نيابة أمن  
الدولة العليا ويحضور السيد / أمين كامل حنا أمين السر

صدر الحكم الآتى

فى النظم رقم ٦٣٥ لسنة ١٩٨١ حصر أمن الدولة العليا المرفوع من :  
نيابة أمن الدولة العليا

ضد

الدكتور / لويس عوض

الهيئة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق

حيث أن الواقعة تخلص فيما أثبتته مخرى المحضر الضبط (كذا) المقدم  
حمدي عبد الكريم بمحضره المؤرخ ١٩٨١/١٢/١٥

من أنه تم اخطار مباحث أمن الدولة من ادارة البحوث والنشر بالازهر  
الشرىف من أنه يتداول بالاسواق كتاب بعنوان (مقدمة فى فقه اللغة العربية)  
تأليف الدكتور لويس عوض وأن الكتاب يتضمن تهجما على الإسلام  
والمسلمين على اللغة العربية والقرآن الكريم وأن الكتاب يتضمن بعض  
الموضوعات التى تنال من الإسلام وتهاجم القرآن الكريم وتشكك فى صحته  
(على النحو الموضح بالتقرير المرفق) وطلب السيد الامين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف اتخاذ اللازم قانوناً نحو مصادرة هذا الكتاب حفاظاً على مشاعر المسلمين ومنعاً لحدوث فتنة وقد تم طباعة الكتاب بمطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب وقد تم التحفظ على عدد ٢٤٠٠ نسخة من نسخ الكتاب المطبوعة وعددها ٣٢٩٠ نسخة ومرفق طيه عدد ثلاث نسخ وأرفق بمحضره تقرير صادر من مجمع البحوث الإسلامية (الأمين العام المساعد) بمأخذ الأزهر على كتاب مقدمة في فقه اللغة العربية تأليف الدكتور لويس عوض في الفصل الثاني من هذا الكتاب ص ٢ يرى المؤلف أن مذهب أهل السنة في القول بقديم القرآن وما تبعه من القول بقديم اللغة العربية يرتبط بنظرية اللاجوس المسيحية التي تقول بقديم الكلمة ففي نظره أن فقهاء الإسلام اجتهدوا أن يضعوا نظرية الوحي في الإسلام على غرار نظرية اللاجوس وهي كلمة الله المرادفة لعقل الله أو للروح القدس أو نظرية الفيديوم وهي كلمة الله المرادفة للفعل الإلهي أو الفيات أو الخلق الأول بكلمة كن فيكون فكان الكون وهي في نهاية الأمر صورة من صور اللاجوس المرادفة لعبارة روح الله وكلمته ص ٨٥ وص ٨٦ و ٦٩ من الكتاب، مهاجمة الكتاب عقيدة التوحيد الإسلامية وجعلها تقوم على مبدأ التثليث وكثيراً ما حاول وصل الإسلام بهذه النظرية في مواقع كثيرة ويزعم أن كلمة (صمد) في العربية وهي من الأسماء الحسنى كلمة محيرة لأنها مادة جامدة لم تشتق من فعل ولم يشتق منها فعل ويفهم من كلام د. لويس عوض مايلي :

(١) أن صمد ثلاثة وإن الثلاثة في مفهوم الكلمة قائم على اختلاف علماء اللاهوت المسيحية وطبيعة المسيح والله وكيفية اتصالهما بكلمة صمد بمعنى الاسم فيها هو الصفة والصفة هي الاسم ومعنى الصمدية الثلاث أو الثلاثة.

(ب) لم تشتق كلمة صمد من الفعل صمد أو يصمد.

(ج) الصمد من الأسماء الحسنى وهي كلمة نادرة الاستعمال وغامضة المعنى فهي كلمة محيرة ولذلك ربط المفسرون معناها دائماً بتوكيد التوحيد وإنكار التثليث في مفهوم الصمدانية ص ٣٠٥ وزعم أن كلمة الصمد في القرآن الكريم تنطوي على مبدأ التثليث فعند حديثه أن العدد

ثلاثة ص ٣٠٥ عند مقارنة بين كلمة (خمت) المصرية وكلمة صمد العربية وجعل كل (كذا) منهما مساويا (كذا) للآخرى أو بعبارة ثانية جعل قوانين الفونيطيقا تسوغ التبادل بين الخاء الحامية والصاد العربية وبين التاء الحامية والدال العربية وحكم بأن الكلمة العربية صمد متطورة عن الكلمة المصرية القديمة خمت وما دام قد ذكر أن كلمة خمت المصرية ثلاثة فإن كلمة صمد ثلاثة أيضا. يقول الكتاب وطبقا لقوانين الفونيطيقا خمت المصرية تساوى صمد العربية قانون ح الحامية تساوى س السامية فإذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية الثلاث أو الثلاثة وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الاتيئاق تقول أن هذه التصورات مجرد أوهام لاتجد الدليل العلمى.. ومن الجوانب الخطيرة فى هذا الكتاب التهجم على النصوص القرآنية فالكاتب مثلا ينكر أمر خصب جنوب الجزيرة العربية (اليمن) فى التاريخ القديم (ص ٣) ويصف القول بخصب هذا الجزء من الجزيرة بأنه تشنجات بشرية تحتاج فى تفسيرها إلى تشنجات جيولوجية. ويقول هذا انكار للحقائق المسلم بها وثائقيا وتاريخيا فالقرآن الكريم وهو أوثق النصوص واعلاها.. يشير إلى خصب جنوبى الجزيرة العربية قائلا: «لقد كان لسبأ فى مسكنهم أية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور. فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبيدناهم بجنتيهم جنتين نواتى أكل خبط وأثل وشئ من سدر قليل. ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى إلا الكفور» صدق الله العظيم فانكار خصب اليمن ووصفه بأنه تشنجات يعد اتهاماً للنص القرآنى الموثوق به مع أن الحقائق والوثائق تؤيد ما جاء به القرآن الكريم لذا فهذه الدعوى زيف للآراء كما أن الكتاب يتخطى الحدود فيزعم أن الاسلام ينطوى على العنصرية والعصبية فالاسلام كان يضم العرب والمستعربين (الموالى) وبالطبع كان فى زعمه يتضمن أن الاسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الايمان والتقوى والعمل الصالح وهو ما لم (يتضمن) ينص عليه صراحة فى التاريخ الإسلامى خشية الفتنة ولخالفته صراحة لجوهر الدين (ص ٥٤) من الكتاب وهذا من الكاتب مخالفة تاريخية وعلمية فالاسلام كان وما يزال يهتم بغير العرب وكان للموالى من الشرف الى حد كبير فى عصر الرسول صلى الله

عليه وسلم والقرآن الكريم يضع هذا المبدأ المهم قائلاً: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير» صدق الله العظيم. أما إن مبدأ العنصرية لم ينص عليه صراحة في الدين الإسلامي خشية الفتنة فهذا لا دليل عليه من الواقع ولا من التاريخ وهو يناقض نفسه حين يدعى بأن جوهر الدين الإسلامي يتنافى مع التعصب وقد جعل الكتاب العصبية والعنصرية تتجلى في قريش لأنهم آل النبي ومنهم من نشأ منشئ الترف (كذا) معهم لهذه القبيلة ثم إن الخوارج والشيعة تمثلان (جملة) - في رأيه - ثورة واحتجاجاً على سيادة الجنس العري على الشعوب الإسلامية باسم اللغة والدين بل وسيادة قريش على كافة القبائل العربية لمجرد أن النبي كان قرشياً (ص ٥٤) كما يتهم علماء العرب بالتعصب والعنصرية حين تحثوا عن أثر لهجة قريش في اللغة العربية وإنها تغلبت على بقية اللهجات العربية وجعل ذلك كله بسبب نزول القرآن الكريم بلهجة قريش ويسبب سيادة قريش ولهجتهم بعد انتصار الإسلام، وهذا الحديث من الكاتب قصد به الغض من شأن اللهجة القرشية خاصة واللغة العربية عامة والغض من شأن أصحاب تلك اللهجة التي نزل بها القرآن الكريم والتقليل من أثرها في تكوين اللغة العربية ومحاولة أرجاع ذلك الأثر إلى العصبية والعنصرية (ص ٦٠، ٦١، ٦٢) - اتهم الكاتب أئمة الإسلام كالإمام الشافعي وأبي عبيدة بالعصبية، أيضاً لمجرد أنهما قالاً إن اللغة العربية تخلو من اللفاظ الأعجمية فقد اتهم قول الإمام الشافعي بسعة اللغة العربية وإمكان اتفاق لغتين في بعض اللفاظ، بأنه موقف دعاة العنصرية العربية الذين غالوا في تصويرهم لقدم الجنس العري والحضارة العربية (ص ٦٥) كما ادعى أن نظرية التعصب للغة العربية بجعلها لا تقبل اللفاظ الدخيلة هو السبب في دخول العربية في مأزق شطرها إلى لغتين لغة الكتابة المقدسة ولغة الكلام الدارج وإن العلماء الذين قالوا بوقوع الأعجمي في القرآن ليسوا شعوبيين بل منهم جمعا (كذا) غفير من الصحابة مثل ابن عباس ومجاهد وعكرمة وأبي عبيدة القاسم ابن سلام وغيرهم من أجل العلماء وكبار الباحثين قديما وحديثا أما دعواه من أن منع وقوع الأعجمي في القرآن شطر العربية إلى شطرين فهي دعوة غير مسلمة بل أنها



تتطوى على نظرة خبيثة تريد ترك الباب مفتوحا لدخول الالفاظ والتراكيب الاجنبية فى اللغة العربية لتفقد اللغة العربية شخصيتها بل ان طبيعة الانضباط وعدم التهاون هى التى حفظت لنا لغة القرآن سليمة حتى الآن. فهذه التهم التى ألقى بها الكاتب تعد سابقة خطيرة فى التهمج على أئمة الإسلام والتهوين من شأن هؤلاء الأعلام وأثرهم ومكانتهم العلمية الدينية للمسلمين ولأئمة العربية وأنه يريد ان يصل إلى أغراضه عن طريق قلب الموازين والحقائق وجعل اللغة طريقه. وقد استنتج بناء على مقدمات افتراما ان صلب اللغة العربية ذاته كان من صلب الشجرة التى تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوربية قبل هجرة العرب من موطنهم القوقازى إلى شبه الجزيرة العربية التى تحمل اسمهم الآن وبالتالي فإنه ادعى ان ما نجده من عناصر غير هندية أوربية هو الدخيل وليس صلب الاصلاب، وهو بهذا يحاول ان يثبت ان كتابه يقوم على دعم رأيه الذى يقلب الموازين فيجعل اللغة العربية من فروع اللغات الهندية الأوربية اذ انه يقول أنتهى من أبحاثه فى فقه اللغة الى ان اللغة العربية هى أحد فروع الشجرة التى خرجت منها اللغات الهندية الأوربية وأكثر من ذلك فإنه جعل التأثير الأوربى مستمرا فى اللغة العربية حتى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ومن المغالطات الكبيرة فى هذا الكتاب محاولة من الكاتب فصل مصر عن العرب والساميين وجعلها حامية وهى محاولة تنحصرها حقائق التاريخ فالثابت ان الساميين والعرب نزلوا إلى مصر وأفريقيا فقد تمت هجرات قديمة إلى مصر حوالى الألف الرابع قبل الميلاد وهاجرت عشائر سامية إلى بلاد الحبشة قبل الميلاد بعدة قرون (ص ٥) ويذكر المؤرخون ان الهجرات السامية ظلت تتدفق على مصر منذ عصور ما قبل التاريخ وتوالى العصور القديمة حتى الفتح الإسلامى فى القرن السابع للميلادى ومن هذا يتبين ان المؤلف الدكتور لويس عوض أراد الكيد للإسلام فالغ كتابه هذا زاعما أنه دراسة وعلم وتحقيق وفى الحق أنه زيف وباطل وتضليل ويعرض الأوراق على السيد محامى عام نيابة أمن الدولة فائشر (كذا) سيادته بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٨١ فقر الضبط ويعرض (كذا) على السيد المستشار رئيس محكمة جنوب القاهرة بتحديد جلسة للنظر فى تأييد الضبط ويعرضه على السيد المدعى العام الاشتراكى للنظر

ويعرض الأوراق على السيد الأستاذ رئيس المحكمة أشر سيادته بتاريخ ١٦/١٢/١٩٨١ بنوب الهيئة المائنة لاتخاذ الاجراءات و بذات التاريخ اشرنا بتحديد جلسة ٢٣/١٢/١٩٨١ لنظر الامر وتكليف النيابة باعلان المقدم وبعد أن تداولت الدعوى بالجلسات على النحو الموضح بمحاضرها و بجلسته ٣١/٣/١٩٨٢ قضت هذه المحكمة وقبل الفصل فى الموضوع بتشكيل لجنة من السادة الأستاذ الشيخ احمد حسن الباقورى والأستاذ توفيق الطويل والأستاذ عبد الرحمن الشرقاوى تكون مهمتها مطالعة كتاب (مقدمة فى فقه اللغة العربية) للدكتور لويس عوض لبيان ما اذا كانت هذه المغالطات أن وجدت تخالف نصوص الشريعة الإسلامية كمصدر للدستور والتشريع وتعد تهجما على الإسلام والمسلمين وعلى اللغة العربية والقرآن الكريم من عدمه ثم عادت بجلسته ٢٧/٥/١٩٨٢ وقضت قبل الفصل فى الموضوع باستبدال اللجنة السابق نديها بلجنة أخرى تشكل من مجمع البحوث الإسلامية ومن بين اعضائه بحيث لا يقل عددهم عن ثلاثة يرأسهم السيد رئيس المجمع وعضوين (كذا) من بين اعضائه وذلك لاداء المأمورية المبينة بمنطوق الحكم الصادر من هذه المحكمة بتاريخ ٣١/٣/١٩٨٢ وذلك بذات الصلاحيات الممنوحة للجنة السابق نديها ونفاذا لهذا الحكم قدم المجمع ذات التقرير السابق الاشارة (إليه) والمرفق بمحضر الضبط. وبعد أن تداولت الدعوى بالجلسات على النحو الموضح بمحاضرها. و بجلسته ١٥/١/١٩٨٢ لم يحضر المعروض ضده وقرر ممثل النيابة أن المعروض ضده أعلن بجلسته ١٥/١/٨٣ والتمس تأييد أمر الضبط ثم حضر وكيل المعروض ضده والتمس اجلا لحضور المحامى الاصلى للاطلاع.

وحيث أن المحكمة قررت إصدار حكمها بجلسته ١٩/٢/١٩٨٢ ثم قررت مد اجل الحكم لجلسة اليوم فقدم المعروض ضده مذكرة ببفاعه اورد فيها اعتراضه على تغيير (ص ٦) اللجنة السابق نديها بالحكم الصادر بجلسته ٣١/٣/١٩٨٢ كما أن اللجنة الحالية هى ذات الخصم والتمس القضاء يرفض طلب التأييد والافراج عن الكتاب ومن باب الاحتياط الكلى ندب اللجنة التى سبق أن قضى الحكم التمهيدى الصادر فى ٣١/٣/١٩٨٢ بتشكيلها لاداء المأمورية المبينة به.

وحيث أن اللتهم أعلن ومثل بالجلسة بوكيل عنه ومن ثم يكون الحكم حضوريا في حقه.

وحيث أن المادة ٤٧ من الدستور الدائم الصادر سنة ١٩٧١ صريحة في أن حرية الرأي مكفولة ولكل انسان التعبير عن رأيه ونشره بالقول والكتابة وغير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون والنقد الذاتي البناء ضمنا لسلامة البناء الوطني وحرية العقيدة ومن ثم فإن حرية الرأي في الدستور ليست حرية السخرية أو حرية الازدراء بالشرائع أو التنظيم والقوانين أو حرية التحريض على ما هو قائم في المجتمع. وإذا كان القصد الذي قصده الدستور المصرى وإباحه هو النقد الذاتي البناء ضمنا لسلامة البناء الوطني وحفظ المشاعر للجماهيم وحياتهم وشرائعهم وحرمتهم ومن ثم فليس من قبيل النقد المباح الذي يتضمن التشهير أو التحريض أو الازدراء أو الاثارة.

وحيث إن المادة ١٠٢ مكرر عقوبات تنص على عقاب كل من اذاع عمدا اخبار (كذا) أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة أو بث دعايات مثيرة أو دعايات اذا كان من شأن ذلك تكبير الامن العام أو القاء الرعب بين (كذا) أو الحاق الضرر بالمصلحة العامة أو اىذاء مشاعر وشعائر الديانات الاخرى كما أنه لايشترط فى وجوب العقاب طبقا لما ورد بالفقرة الأخيرة للنص سالف الذكر عدم صحة البيانات أو الاخبار المذاعة أو المؤلفات بل اكتفى بأن تكون مغرضة.

وحيث انه بانزال القواعد المتقدمة على موضوع الكتاب محل المسائلة وما ورد به من تعليقات والمشار إليه أنفا على الرغم من اعتراض المعروض ضده على اللجان وطلبه تشكيل لجان أخرى وما ورد بمذكرات دفاعه فانه يتضح مايلي :

اولا أن المؤلف أورد بصفحة ٣٠٦ من الكتاب أنه طبقا لقوانين الفونيقا (خمت) المصرية تساوى (صمد) العربية (قانون ح الحامية = س السامية) فإذا كان الأمر كذلك كان معنى الصمدية (الثالوث) أو (الثلاثة) وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الاتبثاق ورفض مساواة المسيح لله فى الجوهر فى أهم مدرستين للاهوت المسيحي نبعنا من الفكر البيزنطي

ويلاحظ أن كلمة ص ٧ (صمد) العربية هي من الأسماء الحسنى كلمة محيرة لأنها مائة جامدة لم تشق من فعل ولم يشق منها فعل ولا صلة لها بالهومونيم (صمد) (يصمد) وهي ثابتة مورفولوجيا الاسم فيها هو الصفة والصفة هي الاسم وهي غامضة المعنى زائدة الاستعمال واشهر استعمال لها في الصمدية. وهذا من المؤلف يتعارض مع الآية الكريمة «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» صدق الله العظيم - والآية الكريمة «وإن قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن إعبدا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما صمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد» صدق الله العظيم.

كما قال سبحانه وتعالى «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» صدق الله العظيم كما قال سبحانه وتعالى «قال إني عبد الله أتى الكتاب وجعلنى نبيا. وجعلنى مباركا أينما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما صمت حيا وبرا بوالديتى ولم يجعلنى جبارا شقيا والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون، ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» صدق الله العظيم. كما قال سبحانه وتعالى «تكاد السموات يقطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من فى السموات والأرض إلا أتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا» صدق الله العظيم. ومن هذه الآيات جميعها أن الله سبحانه وتعالى واحد أحد لم يلد يقصد فى الحوائج كمثلته شيء. وقد افرد نفسه بالصمدانية أى الفردية وليس بغيرها كما ذهب المؤلف وأكد ذلك سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز الذى لا يأتية الباطل من خلفه أو من قبله أما بالنسبة لما ساقه المؤلف من إنكاره لخصب جنوبى الجزيرة العربية «اليمن» من التاريخ القديم مقرر أن القول يحتاج إلى تشنجات جيولوجية فى تفسيره فإنه يخالف الثابت فى الآية ص ٨ الخامسة عشر

والسادسة من صورة (كذا) سبأ إذ قال سبحانه وتعالى «لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور فاعرضوا فآرسلنا عليهم سيل العرم ويلناهم بجنتيهم جنتين نواتى أكل خبط وأثل وشيء من سدر قليل» صدق الله العظيم، هذا فضلا عن أن المعروض ضده قد تطرق في صفحة كتابه المائل رقم ٥٤، ٥٥ من (كذا) أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الايمان والتقوى والعمل الصالح وهذه هي طبقات العرق العربى واللغة العربية وهو مالم ينص عليه صراحة في التاريخ الإسلامى خشية الفتنة وبخلافته صراحة لجوهر الدين بل ولنصه ولكنه متضمن فى تكون الدولة الإسلامية (أو على الأصح حتى نهاية عصر الامين لأن المؤمن كان يرى رأى المعتزلة بسبب اختلاط أعراقه) أى حتى نهاية العصر العباسى الأول ومتضمن (كذا) فى الصراعات السياسية التى نشبت بين الشيع الإسلامية سافرة كانت أو مقنعة بقناع المذاهب الإسلامية والفلسفية كلامية كانت أو شرعية وهذا منه أى المؤلف ينطوى على زعم أن الإسلام ينضوى على ما يسمى بالعنصرية والعصبية والتفرقة بين أهل الجزيرة الذين دخلوا فى الإسلام وغيرهم من سكان البلاد الأخرى الذين دخلوا الإسلام بعد ذلك وهذا منه افتراء لا يطابق الواقع أو الحقيقة، ذلك أن الامام البخارى صاحب مسند البخارى هو من سكان تلك الاقاليم التى يقر مؤلف الكتاب المعروض انهم اقل عنصرا من سكان الجزيرة العربية وهذا العالم الجليل رحمه الله له شأنه فى الإسلام بدليل ان كتابه البخارى هو من المراجع الفقهية الجلية فى الاحاديث عن الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤلف باللغة العربية وغيره كثيرون ممن تفقهوا فى اللغة العربية أمثال الزمخشري وأبو (كذا) الاسود الدؤلى وغيرهم ولم يقل أحد بانهم اقل من أهل سكان الجزيرة العربية بل ان هذا القول منه يخالف ما حدث فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام من تكريم لسليمان الفارسى الذى اسلم فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وكان ابن احد كبراء الفرس كما أنه يخالف صريح الآية الكريمة (ياايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير) صدق الله العظيم، بل ان المعروض ضده قد ذهب إلى القول

بماذا يهتما إذا كان الانسان قد انحدر من جمجمة واحدة أو من (ص ٢٩)  
 جماجم متعددة ومن وطن واحد أو من أوطان متعددة وفي هذا منه ما يخالف  
 النص القرآني سالف الإشارة. أما بالنسبة لما اثاره المؤلف في صفحة ٩٣،  
 ٩٤ من مؤلفه باتهامه الامام الشافعي «أحد أئمة المذاهب الأربعة» بالعصبية  
 والعنصرية لمجرد انه قال ان لغة القرآن اللغة العربية تخلو من الالفاظ  
 الأعجمية وأن القرآن لايشتمل على كلمة واحدة غير عربية وذلك على سند  
 من قول المؤلف أن بعض الالفاظ الأعجمية ومئات منها كانت متداولة في  
 افواه الناس وفي فصيح الشعر في صدر الاسلام بل وفي الجاهلية وبالتالي  
 فقد كان من صلب اللغة العربية أيام الوحي فانه فضلا عن مخالفة قوله هذا  
 لما أورده بكتابه من شواهد وقرائن فانه يخالف قوله سبحانه وتعالى «إنا  
 أنزلناه قرآنا عربيا» «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» سورة الزخرف.  
 كما أن هذا القول من المؤلف فيه لمزة لقوله سبحانه وتعالى وهو الذي لا يأتيه  
 الباطل من بين يديه ولا من خلفهما (كذا) فضلا عن انه يتيح لادخال الفاظ  
 وتراكيب غريبة على اللغة العربية لافقائها ذاتيتها المستمدة من القرآن الكريم  
 بالإضافة إلى تهجمه الصريح المباشر لأئمة الإسلام واتهامهم بضيق الفهم  
 والتخبط ولا يعلم سوى الله سبحانه وتعالى غايته من ذلك حيث انه يبين من  
 العرض السالف وهو قليل مما حواه الكتاب من مغالطات وتهجم وتزييف  
 لحقائق ثابتة منذ الأزل وحتى الأزل بكتاب أنزله سبحانه وتعالى فرقانا  
 وهاديا ومرشدا ومبيننا بلغة فسرهما سبحانه وتعالى بانها اللغة العربية متخذا  
 المؤلف المعروض ضده من مصطلحات اخترعها لنفسه مقررأ انها بناء على  
 دراسة علمية قام بها كم استغرقت (كذا) تلك الدراسة عشر سنوات عشرون  
 سنة أكثر، اقل، ألم يقل سبحانه وتعالى «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له  
 لحافظون» آياتي بشر خلفه سبحانه ليتولى تبديل كلماته وهو قائل سبحانه  
 وتعالى «لا تبديل لكلمات ريك» ألم يقل سبحانه وتعالى في محكم آياته  
 «أفطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه  
 من بعدما عقلوه وهم يعلمون» «ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون»  
 «ومن الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه» - حتى يمكن أن يجيء الآن  
 المعروض ضده بعد حوالي أربعة عشر قرنا هجرى ليقول أن اللغة العربية

التي نزل بها القرآن كانت قد تداخلت من لغات أخرى بل إن منات الكلمات كانت منتشرة في صدر الاسلام ونزل بها الوحي وهي ليست عربية الا والله - ولقد ساء ما يحكمون» كما يبين أن القرض من المؤلف ليس مجرد ص ١٠ البحث العلمي بل إن به لمز مستتر (كذا) بقول مؤلفه إن الصمدية تعني الثالوث في اللغة المصرية القديمة وكذلك في اللاهوت ولا يسع المحكمة والحال كذلك بالرغم من كون تلك الأمور كما قرر مؤلف الكتاب على لسان محاميه قد قامت بطبعها مطابع الدولة وياشرفها الا ان نقول كلمتها في هذا المؤلف المليء بالتحريض على التناحر والفتنة ويحوى كثير (كذا) من الهدم للأسس في الكون والخلق والحياة والآخرة والدين الاسلامي الحنيف الذي وسع كل شيء حتى المفرضين وأن تقضى بتأييد أمر الضبط لهذا الكتاب الذي ينال من الاسلام ويهاجم القرآن ويشكك في صحة ما جاء به ويتهم على علماء المسلمين ويصفهم بما ليس فيهم .

### فلهذه الأسباب

قررت الهيئة تأييد أمر ضبط كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» للدكتور لويس عوض .

رئيس الهيئة

أمين السر

(امضاء)

(امضاء)

حررت هذه صورة طبق الأصل وسلمت للطالب بعد سداد الرسم المطلوب  
وقيدت تحت رقم ١٤ / ٨٤ صور .





**ثلاث مذكرات بتوقيع الدكتور لويس عوض  
وجدت في ملف القضية أيضا. وفيها شرح  
وتوضيح لكل النقاط التي أثيرت ضد الكتاب**



(١)

## مذكرة من المؤلف

### للمحكمة الموقرة

١- كتاب «مقدمة في فقه اللغة العربية» لم ينشره ناشر خاص قد يوصف بأنه غير مسئول، وإنما نشرته الدولة ممثلة في وزارة الثقافة، ووقع عقد نشره في ٩ مايو ١٩٧٨ الدكتور محمود الشنيطى رئيس مجلس ادارة الهيئة المصرية العامة للكتاب في ٩ مايو ١٩٧٨ بعد أن اطلع عليه وأقره ولم يجد فيه مساسا بأى شىء قد يدعو إلى المساطة القانونية أو الدينية، بل وجد فيه بحثا علميا جادا قد يختلف العلماء حول نتائجها العلمية، ولكن لا شبهة بتاتا في مساسه بالقدسيات. وقد كان هذا نفسه موقف خلفه المرحوم الاستاذ صلاح عبد الصبور، رئيس الهيئة المصرية العامة للكتاب، الذى تم النشر في عهده وصدر الكتاب فعلا في أواخر ١٩٨٠ (مرفق رقم ١) بل أكثر من ذلك، فلأن المؤلف غير مسلم فإن قارئ الكتاب يحس بوضوح في كل عبارة من عباراته حرصه الشديد في الكلام عن الاسلام وفقهائه واللغة العربية وعلمائها بكل توقير واحترام وموضوعية، حتى يسد الباب على سوء التأويل الذى قد ينحرف بمناقشة القضايا عن الجبل العلمى إلى التشهير والمهاترات.

٢- لم يقل المؤلف شيئا لم يقله ابن جنى في «الخصائص» (ص ١٨) والمعري في «الغفران» (ص ٥١ - ٥٣) وابن خلدون في «المقدمة» (ص ١٨)

والقاضى عبد الجبار (ص ٨٦ - ٩٠) من أن اللغة العربية وسائر اللغات هي «تواضع واصطلاح» في «المغنى»، لا «توقيف» (أى «وحى» بلفظة الفقهاء)، وأن اللغة العربية مخلوقة وليست قديمة قدم اللوح المحفوظ وقدم آدم في الجنة بل وقدم الله في قول الاشاعره والحشويه (ص ٨٤ و٩٠). كذلك لم يقل المؤلف شيئاً لم يقله ابن جرير (ص ٦٥) والخطيبى (ص ٧٧) والجواليقى (ص ٦١) والسيوطى (ص ٦٦). وغيرهم عن الدخيل أو المعرب في الفاظ القرآن. كذلك أوضح المؤلف في حيدة تامة كافة المذاهب التي ذهب اليها القدماء من دعاء قدم القرآن واللغة العربية وارتباطه بذات الله (السنة والاشاعرة) ومن دعاء خلق القرآن واللغة العربية وارتباطه بالرسول ومن يخاطبون في الزمان والمكان، ومن دعاء المذاهب التوفيقية كابن سلام (ص ٦٦)، واسند المؤلف كل رأى إلى صاحبه. أما موقفه الشخصى فهو مع دعاء الاصطلاح والحدوث لأنه فى نظره يتفق مع القوانين العلمية المستقرة فى تاريخ كل اللغات المعروفة وتطورها الفونطيقى والسيমানطيقى والمورفولوجى فاذا كان للدولة رأى رسمى محدد فى قدم اللغة العربية قدم الله والجنة واللوح المحفوظ فلماذا تولت وزارة الثقافه بنفسها تحقيق ونشر تراث المعتزله والتراث العقلانى فى الفكر الإسلامى من المتفلسفين فى علم الكلام إلى ابن خلدون؟ وأرفق مع هذا فصلا فى معانى كلمة «الوحى» للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ربما كان فيه الرد الوافى على اصحاب الربط الحرفى بين اللغة العربية وتنزيل القرآن على النبى الكريم (مرفق رقم ٢).

٣ - ومع كل ما تقدم فان قضية المؤلف فى كتابه «مقدمة فى فقه اللغة العربية» ليست هذه المناظرة القديمة بين دعاء القدم ودعاء الحدوث، فهذه القضية قضية العربى والمعرب من الكلام قد فرغ منها القدماء.

وإنما قضيتها الرئيسية هي أن معرفته بتاريخ اللغات الأوروبية قديمها وحديثها وبفقه هذه اللغات والقوانين الفونطيقية والسيمانطيقية والمورفولوجية التي تحكمها، قد انتهت به إلى الاقتناع بأن الأمر فى فقه اللغة العربية، قد تجاوز موضوع المعرب من الكلام وتعريب الدخيل منه، إلى شىء

اعظم اهمية من كل ذلك : انتهى به إلى أن «استعاره» المفردات والمصطلحات والتراكيب من لغة إلى أخرى تسرى عادة على الفاظ الحضارة ومخترعات المدنية وحدها.

وقد ثبت له أن تطبيق القوانين الفيلولوجية يكشف عن وحدة الأصل بين اللغة العربية ومجموعة اللغات الهندية الأوروبية (اليونانية واللاتينية بفروعها الخمس الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية والرومانيش، والمجموعة الجرمانية بفروعها الثلاث، الاتجلوسكسونية والقوطية واللورية هذا بالإضافة إلى السنسكريتية والآيرانية والمجموعة السلافية الخ...)، لأن وحدة الأصل هذه لا تنطبق على الفاظ الحضارة فقط وإنما تمتد إلى الألفاظ الأساسية في بنية كل لغة من هذه اللغات، ابتداء من أسماء الأعداد وأسماء القرابة وأسماء أعضاء الجسم إلى أسماء الحيوانات والطيور والزواحف والأسماك، وأسماء النباتات، وأسماء عناصر الطبيعة، إلخ.. من كل ما هو مفصل في الكتاب. وهذه اللغات الأساسية ليست مما تستعيره اللغات بعضها من بعضها الآخر، فلا بد من افتراض أن اللغة العربية والمجموعة الهندية الأوروبية نابتان أصلا من ينبوع واحد (ص ٢٦ - ٢٧). وبهذه النظرية تنهار الحواجز العرقية بين ما يسمى بالاقوام السامية والحامية والآرية.

وهذا يتفق مع قول القرآن «وعلم آدم الأسماء كلها»، فلم يقل أحد أن آدم كان عربيا أو أنه كان آبا العرب بالذات، وإنما المتفق عليه أن آدم كان آبا البشر جميعا.

٤ - يرصد المؤلف ظواهر غريبة اقتترنت بالكتاب منذ ظهوره فقد نشرت مجلة «الاداعة والتلفزيون» حملة استثنائية مركزة على الكتاب قوامها ثلاثة عشر مقالا خلال الشهور الأولى من ١٩٨١ فبراير ومارس وأبريل ومايو بقلم مدرس بجامعة أسيوط هو الدكتور البدرأوى زهران، انحرف فيها صاحبها تماما من مناقشة القضايا اللغوية إلى إثارة القضايا الدينية. وهي الأعداد :

٢٣٩٨ فى ٨١/٢/٢٨ (ص ٤٩)، و ٢٤٠٠ فى ٨١/٣/١٤ (ص ٤٠)، و ٢٤٠١ فى ٨١/٣/٢١ (ص ٤٠)، و ٢٤٠٢ فى ٨١/٣/٢٨ (ص ١٤)، و ٢٤٠٣ فى ٨١/٤/٤ (ص ٢٤)، و ٢٤٠٤ فى ٨١/٤/١١ (ص ٤٧)، و ٢٤٠٥ فى ٨١/٤/١٨ (ص ٤٣)، و ٢٤٠٦ فى ٨١/٤/٢٥ (ص ٣٦)، و ٢٤٠٧ فى ٨١/٥/٢ (ص ٤٠)، و ٢٤٠٨ فى ٨١/٥/٩ (ص ١٢)، و ٢٤٠٩ فى ٨١/٥/١٦ (ص ٤٦)، و ٢٤١٠ فى ٨١/٥/٢٣ (ص ٤٦)، و ٢٤١١ فى ٨١/٥/٣٠ (ص ٤٦).

ووجه الغربة فى هذا الموضوع أن قراء مجلة «الاذاعة والتلفزيون» إنما يقرؤون هذه المجلة لمتابعة اخبار السينما والمسرح إلخ... ولا يهتمون بكتاب لخاصة الخاصة غالى الثمن (نحو ٥ جنيهات) ومن غير الطبيعى أن تغرد هذه المساحات لبحث آراء الاشاعرة والمعتزلة فى شئون الدين واللغة. ووجه الغربة أيضاً أن يسمح رئيس تحرير هذه المجلة الفنية وهو الكاتب الدينى المعروف الاستاذ أحمد بهجت، وهو صحفى متمرس، بتخصيص كل هذه المساحات لهذا الموضوع المتخصص، ولا سيما وأن المعركة كانت من طرف واحد فلم يتصد لصاحبها قلم آخر فى صحيفة أخرى كبرى. وقد كان الاولى أن تنشر هذه المقالات فى مجلة ثقافية وليس فى مجلة عن النجوم والكواكب. ومن المعروف أن جامعة اسيوط كانت فى السنوات الأخيرة بيئة للقلق الدينى الذى انتهى بحسم خلافات الراى بالخناجر والرشاشات.

كذلك كتب الدكتور رشاد رشدى، وهو خال الاستاذ أحمد بهجت فى جريدة «الاهرام» بتاريخ ١٩٨١/٦/١٣ تعليقا على محاضرتى المنشورة «تأملات فى الثقافة المصرية» (الاهرام عدد ١٩٨١/٥/٢٤)، يعيرنى فيه باتى مسيحى وينسب دعوتى للأخذ بمقومات الحضارة الأوروبية كالديمقراطية والعلمانية لبناء الدولة الحديثة إلى تعصبى الدينى للعالم المسيحى وكأن مصر لم تعرف مفكرين مسلمين مثل الشيخ حسن العطار والجبرتى ورفاعة الطهطاوى وقاسم امين وإطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق ومحمد مندور وتوفيق الحكيم وحسين فوزى وزكى نجيب محمود من دعاة تجديد مصر بالفكر الحر المستمد من الثقافه الأوروبية ومن الحضارة الأوروبية.

كذلك تجددت حملات التشهيرى إلى حد التهديد تعرضت لها باغتيالى فى أوساط الجماعات الدينية الارهابية سواء بالتليفون أو بالبريد، وهى ظاهرة تعرضت لها أيام مؤامرة الإخوان على عبد الناصر فى ١٩٦٥ وصاحبها حملة صحفية ضخمة شرسه تمخضت عن كتابى الاستاذ محمود شاكر «باطيل واسمار» (جزءان) وكتاب الاستاذ جلال كشك «الغزو الفكرى» وغيرها فى مصر وفى السعودية. وغاية هذه الحملات هى تصويرى امانم الراى العام على انى رأس الرمح فى غزو فكرى صليبي يقوم به العالم المسيحى ضد العالم الاسلامى. ثم هدأت الحملة نحو خمس سنوات، ثم تجددت مرة أخرى منذ ١٩٧٣ إلى حد أن السيد ممدوح سالم وزير الداخلية، يومئذ ومساعد السيد نبوى اسماعيل صرحا لى برخصة لحمل السلاح. وقد كان آخر نموذج لها الخطاب المرفق الخالى من الذوق ومن الدين الذى وصلنى وأنا طريح الفراش فى مستشفى الانجلا امريكان بين ١٩٨١/١١/١ و١٩٨١/١٢/١٢ (مرفق رقم ٣)، إلى جانب التهديدات التليفونية التى تتلقاها زوجتى.

وقد حزنت حزنا شديدا لأن مشيخة الأزهر الشريف قد اقحمت اخيرا بهذه الدعوى فى هذه المطاردات المتجددة التى تقوم بها الجماعات الدينية المتطرفة للمفكرين الأحرار.

٥ - لا يعتقد المؤلف أنه مستهدف «شخصيا» من هذه الحملات والمطاردات المكثفة ضد الفكر الحر فالامر أعمق من ذلك، وتاريخ مصر الحديثة ملئ بهذه المطاردات التى تذكر المؤرخين بما كانت تفعله الكنيسة ومحاكم التفتيش فى أوروبا أبان العصور الوسطى بعلماء أوروبا وفلاسفتها ومفكرها ومصلحيها، ممن اجترعوا على تحرير العلم الأوروبى والفكر الأوروبى من العلوم النقلية إلى العلوم العقلية، ومن مبدأ الحق الإلهى إلى مبدأ الحق الطبيعى، ومن اكتفاء بدراسة اللاهوت إلى دراسة العلوم الوضعية والطبيعية والبقية.

فعباس الأول نفى رفاة الطهطاوى وتلامذته من خريجي مدرسة الألسن، وهم مثقفو عصر محمد على، إلى السودان، حتى أعادهم سعيد إلى مصر فى ١٨٥٤. وقاسم أمين لاقى مالا لاقى من عنف نحو ١٩٠٠ فى سبيل تحرير

المرأة المصرية حتى اثمرت دعوته كل هذا التقدم الاجتماعى الرائع، وله حسين طوود واوذى بسبب كتابه «فى الشعر الجاهلى» (١٩٢٥) الذى وضع الاساس الموضوعى لمنهج البحث الاكاديمى وهو نفس ما حدث للشيخ على عبد الرازق الذى طوود واوذى لانه نفى فى كتابه «الاسلام واصول الحكم» (١٩٣٦) أن الخلافة لها سند فى القرآن. وفى ١٩٣٩ حاول الازهر مصادرة كتاب توفيق الحكيم «يوميات نائب فى الأرياف» بحجة أنه يعرض بالقضاة الشرعيين ولكن استنارة السلطة والرأى العام حالت دون ذلك. (انظر ص ١١٩ - ١٢٩ من الكتاب المرفق وثائق من كواليس الادباء) (المرفق رقم ٤) وفى اوائل الستينيات جرت محاولة من الجامدين فى الدين لمصادرة رواية «اولاد حارتنا» لنجيب محفوظ وفى السبعينيات تحرك الجامدون من جديد لمصادرة كتاب «الفنون الإسلامية» للدكتور ثروت عكاشة وهو دراسة فى تاريخ الفنون التشكيلية فى العالم الإسلامى وجرت محاولة أخرى لمصادرة كتاب «الفتوحات المكية» للفيلسوف المتصوف العظيم محى الدين بن عربى، ولكن الله سلم لأن عدالة القضاء المصرى واستنارة الرأى العام المصرى حالتا دون ذلك. وفى تقديرى أن محاولة مصادرة كتابى «مقدمة فى فقه اللغة العربية» هى مجرد حلقة فى هذه السلسلة المحزنة من العدوان على حرية البحث العلمى وحرية الفكر وحرية التعبير التى كفلها الدستور للمواطنين، ذلك العدوان الذى يسمى لسمعة مصر أمام العالم المتحضر ويصورها فى صورة دولة لاتزال تعيش فى ظلام العصور الوسطى حيث ينقطع الحوار الفكرى بين المواطنين ويحل محله أرهاق الرأى الواحد.

والمؤلف لايزعم لنفسه أنه مبرأ من الخطأ أو أنه يحتكر وحده الحقيقة كلها. وقد كان يرجو مخلصاً أن يتقدم من علماء اللغة من يصوب له فى موضوعية وبون مهاترة اخطائه فى النظرية أو فى التطبيق على صفحات المجلات الثقافية كمجلة «فصول» الجليلة، أو كمجلة المجمع اللغوى أو مجلة المجمع العلمى المصرى أو كمجلات كليات الآداب بجامعةائنا أو مجلة المعهد الفرنسى للدراسات الشرقية، بشرط أن يكونوا متعمقين فى دراسة الفونطقا (علم الصوتيات) والمورفولوجيا (علم الصرف أو صور الكلمات) والسيمانطيقا (علم المعنى) فى اللغات الهندية الاوروبية وليس فقط فى اللغة



العربية. ولكن المؤلف بدلا من أن يجد من يشكره على جهده عشر سنوات من العمل المضنى وسط اعبائه الثقافية الصحفية وعلى تسخير معرفته الجامعية المتخصصة باللغات الأوروبية قديمها وحديثها، وإنما يجد من يرمجه فى الخفاء ثم فى العلن.

ومع ذلك فيكفى عزاء للمؤلف ما تلقاه من خطابات تشجيع من كبار كتاب مصر الذين أتبع لهم الاطلاع على كتابه، ويقوى من عزيمته ثقته التامة فى عدالة قضاء مصر واستنارة مثقفها وإدراك رجالها للاخطار الحضارية والثقافية التى أصبحت البلاد هدفا لها. (المرفقات رقم ٥).

٦ - يرى المؤلف أن تأييد مصادرة هذا الكتاب فى هذا الجو الملبد سوف تفسره الجماعات الدينية المتطرفة والارهابيون الدينيون على أنه انتصار سياسى لهم وأمانة من أمارات مجاملة الدولة لهم إن لم نقل خوفها منهم، فهم يشتغلون بالسياسة أكثر من اشتغالهم بالدين، وهم يعدون انفسهم لتولى السلطة ولايدعون إلى سبيل ر بهم بالحكمة والموعظة الحسنة.

بل ان تأييد قرار المصادرة سوف يعطيهم النور الاخضر لمطاردة غيرى من الكتاب والمفكرين والعلماء واساتذة الجامعات، حتى لو لم يبق على أرض مصر رأى غير رأيهم إلى حين يقتتلون فيما بينهم اذا الت إليهم مقاليد البلاد.

ان جوهر القضية كما يراها المؤلف هي : مصر : إلى أين؟ «إلى الضمنية أم إلى الحضارة والمعاصرة ونور العلم والعقل؟

٧ - يخشى المؤلف من أن تأييد قرار المصادرة سوف يتهلل له فرحا قراصنة النشر فى بعض البلاد العربية ممن اعتادوا تزيف الطبوعات الرائجة والمنوعة تزيفا متقنا بالتصوير وغيره من الأساليب التكنولوجية. وإن نجنى منه الاضياع نحو عشرة آلاف جنية انفقته وزارة الثقافة على اصدار الكتاب.

وللمحكمة الموقرة من المؤلف كل اجلال وثقة فى عدالة القضاء المصرى الذى كان دائما حصنا للحرية وسيادة القانون.

«لويس عوض»

(٢)

الرد على منكرة الأمين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية

وهي بعنوان

«الماخذ على كتاب (مقدمة في فقه اللغة العربية)»

الماخذ رقم (١) : يرى المؤلف أن فقهاء الإسلام القائلين بقدم القرآن والوحى وما تبعه من القول بقدم اللغة العربية متأثرون بنظرية اللوجوس المسيحية التى تقول بقدم «الكلمة» (الكلمة الله أو روح الله وكلمته المرادفة للعقل الالهى أو للروح القدس إلى آخر ما جاء فى ص ٨٤ - ٨٦).

والمؤلف لا يجد فى هذا عاراً يمكن أن يلحق بالإسلام لأن المشكلة هنا هى مشكلة «الوحى والتنزيل، عامة، وقد كانا قائمين قبل الاسلام كما ينبئنا القرآن وكان آخر مظهر من مظاهر تلك المعارك الكبرى التى دارت حول طبيعة العلاقة بين الله وعيسى بن مريم، واثارت فى المجمع اللاهوتية المختلفة واهمها مجمع نيقية (٣٢٤ ميلادية) ومجمع القسطنطينية (٣٨١ ميلادية) ومجمع خلقدونية (٤٥١ ميلادية) وكان الصراع بين ثلاثة آراء رأى يقول أن عيسى بن مريم قديم قدم الله وأنه مساو له فى الجوهر وبالتالي فله طبيعة واحدة هى الطبيعة الالهية (الكنيسة المصرية) ورأى يقول انه قديم وحادث معا وبالتالي فله طبيعتان تسميان باللاهوت والانسوت، أى الوجود الالهى والوجود الجسدى (الكنيسة الغربية)، ورأى ثالث يقول أنه حادث فقط

وبالتالى فان له طبيعة واحدة وهى أنه بشرى وهذا مذهب أريوس السكندرى (٢٥٦ - ٣٣٦ ميلادية) الذى بشر بان المسيح غير مساو لله فى الجوهر وبناء عليه فهو مخلوق.

وعلم «الكلام» نفسه هو ترجمة لعلم اللوجوى Logoi جمع «لوجوس» ومعناها «الكلمة» فى اليونانية، وهى مرادفة لكلمة Verbum اللاتينية بمعنى «الكلمة» وكانت ولا تزال تعنى «الروح القدس».

هذا الجدل بشأن «الكلمة» (اللوجوس) أو «الروح القدس» فى العالم البيزنطى المسيحى هو نفس الجدل الذى ثار فى العالم الإسلامى حول «الوحى» و«التنزيل» و«القرآن» وهو كلام الله (ص ٨٤ - ٨٦). ولست أجد فى هذا مايشين فقهاء الإسلام من السنة القائلين بقديم القرآن. ومرفق بهذا بحث الشيخ مصطفى عبد الرازق فى معنى «الوحى» عند فقهاء المسلمين من مختلف المدارس، ومنه نرى كل ماطرح من آراء متضاربة أو متقاربة. ولا يجب أن ننسى التدخل الثقافى والحضارى بين بيزنطة والعرب على الأقل منذ أن كان امرؤ القيس نائبا لقيصر الروم على شبه جزيرة العرب.

أما ماورد فى (ص ٦٩) من تاثر المعتزلة بالفكر اليونانى ويفكر النساطرة ويفكر النصرانية، فهذا ليس رأيى بل رأى الشهر ستانى فى «الملل والنحل» ومن مألوف الكلام فى تاريخ الفكر الإسلامى. ومراجعته الحديثه مثبتة فى هامش (ص ٧٠)، وأهمها أبو ريده، والنشار، ودى بور، وعلى فهمى خشيم.

الماخذ رقم (٢) : فى الكلام عن مادة «صمد» يربطها المؤلف بكلمة «خمت» فى المصرية القديمة بقانون جراى وهرتز فيلت فى الفونطقا (س - ح) (ص - خ) تأسيسا على أن أكثر اسماء الاعداد فى المصرية القديمة مشتركة فى الجذور مع نظائرها فى العربية وفى المجموعة الهندية الاوروبية (وع - واحد، وسنو - اثنان، وسيس - ستة، وسفح - سبعة، وخمون - ثمانية).

والمعانى التقليدية للفظ «الصمد» غير أنه اسم من اسماء الله الحسنى، هى إما «المقصود لقضاء الحاجات»، وهذا مستبعد لان «الصمدية» تركز على

نفى التثليث ولا مجال فيها لغير الكلام عن التوحيد، وأما «المصمت» أى «الذى لا جوف له» أو لا فراغ داخله كالحجر أو كتلة لا فراغ داخلها أو مسام لها، ومن نفس الجذر «اصم» و«صماء». وهذا أيضاً مستبعد لأن الله لا يشبه «بالكتلة الصماء» كذلك يستبعد أن تكون للكلمة صلة «بالصمود» ويلاحظ أن بقية أسماء الله الحسنی صفات لها معان واشتقاقات كالفتاح والرزاق والوهاب والعليم والكريم إلخ... أما «الصمد» فلم يجد المؤلف لها اشتقاقاً إلا قولهم «الصمدانية»، وهو متأخر لا استخراج اسم من مادة الكلمة. ولذا فقد رجح المؤلف بتحليلها لفويها أنها من أسماء الأعداد، لأن السياق يتعلق بالعدد، وهى أسماء جامدة لم تشتق من أفعال ولا من صفات ولا من حروف، ومثلها «الواحد» و«الأحد».

والمؤلف لا يجد فى كلامه أى تهجم على مقدسات الإسلام، فالقرآن يقول : «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (سورة المائدة، الآية ٧٣)، فالوحي يوحى للمسلمين معتقداً دينياً كان معروفاً فى عصر الرسول وهو أن الله مساو لبقية الثالوث والروح القدس فى الجوهر أى أن «الأب والابن والروح القدس»، بلغة المسيحية هويات أو ماهيات متساوية فى الجوهر، وجاءت «الصمدية» مؤكدة للنفى : «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد». وقد أورد المؤلف فى كتابه ص ٣٠٦.

وعطفا لقوانين الفونوطيقا (خمت) المصرية (صمد) العربية (قانون ح الحامية = س السامية) وقرر مانصه (معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الانتبثاق ورفض مساواة المسيح لله فى الجوهر فى أهم مدرستين لللاهوت المسيحي نبعثا من الفكر البيزنطى).

الماخذ رقم (٢) : فى البحث عن التهم تكال للمؤلف نسب صاحب الشكوى إلى المؤلف أنه تهجم على النص القرآنى القائل بأن اليمين، أو مملكة سبأ، وجنوب شبه الجزيرة عامة كانت أرضاً خصيبة زاهرة ثم أرسل الله عليها سيل العرم فأهلكها. ومن يراجع الكتاب يجد أن المؤلف فى ص ٨٧ (استناداً إلى التاريخ وإلى ظهور أبجدية الخط المسند اليمنى، وإلى ظهور أبجديه الخط العربى المشتق من الخط الآرامى)، قد أوضح أن حضارة اليمين

(سبأ ومعين وقتبان) ترجع إلى القرن ٨ ق.م. بينما عصر التدوين لم يبدأ في الحجاز قبل القرن الثاني ق.م.

وإنما ذكر التشنجات الجغرافية والبشرية التي يزعم صاحب الشكوى فقد جاءت في الرد على رأى القائلين بأن جنوب الجزيرة كان المنبع الاصلى للجنس البشرى مما نجده في كتاب الدكتور جواد على الذي يفترض أن عدن كانت المكان الاصلى لجنة عدن التي اخرج منها الانسان. وهذا كلام لا صلة له بالاسلام ولا بالعلم. فالنظريات المعروفة عند علماء الاجناس وعلماء الجيولوجيا تفترض أن هناك مستودعا بشريا ضخما كان مأهولا ثم خرجت منه الاقوام البشرية عندما اصيب بالجفاف وتحول إلى صحارى. ويقول البعض انه كان في شمال الهند بين سيحون وجيخون فخرجت منه موجات الهجرة المتعاقبة التي اتجهت غربا (الجنس القوقازى) الذى عمر أوروبا والشرق الاوسط وشمال افريقيا. ويقول البعض الآخر أن هذا المستودع كان الصحراء الكبرى في افريقيا التي اصابها الجفاف فخرجت منها الموجات البشرية شرقا إلى وادى النيل وشمالا إلى جنوب أوروبا حتى خط عرض فيينا، فقد كان شمال أوروبا لا يزال يربح تحت العصر الجليدى.

ولكننا هنا نتحدث عن تشنجات الطبيعة في العصر الجليدى، أى منذ ٢٠,٠٠٠ سنة، ولا نتحدث عن الألف الأولى قبل الميلاد، وقد وجد العلماء في كهوف جريما لدى وكروما نيون نقوشا ورسوما على الصخور لنساء ورجال يؤدون اعمالا مختلفة وعمر الرسوم ٢٠,٠٠٠ سنة. ومع ذلك فكل هذه النظريات لاتزال تحت المراجعة بين علماء الانثروبولوجيا (علم الاجناس).

فما هي هذه «الحقائق المسلم بها وثائقيا وتاريخيا» التي يحدثنا عنها صاحب الشكوى؟ انه يحمل القرآن معانى ليست فيه ضمنا أو صراحة عندما يسوق الآية عن الجنتين عن يمين سبأ وعن شمالها.

المأخذ رقم (٤) : يرى المؤلف أن مشكلة صاحب الشكوى انه يتصور أن العروبة والإسلام شىء واحد. والمؤلف يتحداه أن يأتى من كتابه بنص واحد يقول فيه ان الاسلام «يتضمن أن الإسلام الصحيح فيه طبقات غير طبقات الإيمان والتقوى والعمل الصالح» بل على العكس من ذلك فإن المؤلف يقول

أن الإسلام يفرض العصبية العرقية (العنصرية) ولكن العرب وبالذات بنى أمية ارادوا أن يستغلوا الإسلام بسبب نزوله باللغة العربية ليعطوا للعرب امتيازاً خاصاً يؤهلهم لحكم الامصار وهذا ما ادى إلى الشعوبية بين ابناء الامم المفتوحة وادى إلى فتنة الخوارج الذين رفضوا توريث الخلافة أو الامامة ولم يسلموا بالخلافة إلا لابی بكر وعمر لان البيعة كانت واضحة، وأيدوا عثمان ست سنوات فقط ثم انتقضوا عليه وأيدوا علياً حتى قبل مبدأ التحكيم فيمن يتولى شئون المسلمين وقالوا «يحكمون في أمر الله عز وجل الرجال : لا حكم إلا لله». فقد كانوا يؤمنون بأنه لاطاعة الا لنص الكتاب والسنة وبأن الخلافة أو الامامة أو الامارة على المؤمنين ليست وراثية وإنما تحقق لمن تختاره الجماعة «ولو كان عبداً اسود» على اساس الإيمان والتقوى والعمل الصالح كل هذا مبين في المؤرخين المسلمين الاوائل وفي المستشرق الكبير فلها وزن «الخوارج والشيعة» (ترجمة عبد الرحمن بدوي) ومراجعته مثبتة من ص ٥٤ إلى ص ٩٣.

وكلام المؤلف مقصور على أن بنى أمية، وهم من بنى قريش، استغلوا نزول القرآن باللغة العربية القرشية استغلالاً سياسياً ليوطنوا حقهم في الخلافة. ولا أعرف من أين أتى صاحب الشكوى برأيه : «وهذا الحديث قصد به الكاتب الغرض من شأن اللهجة القرشية الخ...» وقد راجع المؤلف الصفحات ٦٠ إلى ٦٧ لعله يعثر فيها على كلمة واحدة تدل على أنه يفض فيها من شأن اللهجة القرشية فلم يجد إلا قوله ان بنى أمية استغلوا اللغة العربية ونزول القرآن بلهجة قريش استغلالاً سياسياً لينفردوا بالامارة على المؤمنين. فصاحب الشكوى انن يحاكم المؤلف بالنوايا وليس بما قاله فعلاً، وهذه عوبة إلى محاكم التفتيش. وإذا كان يعرف اسباباً غير قلق القوميات المفتوحة وغير قلق «المستضعفين في الأرض لثورات الخوارج والشيعة وفتن الموالي في العراق وإيران، بل ولزحف ابي مسلم الخراساني من إيران على العراق ليهدم دولة الامويين وينقل السلطة إلى العباسيين، فليد لنا عليه.

المأخذ رقم (٥) : إذا كان المؤلف قد قال ان مجرد رفض اللغة العربية للألفاظ الدخيلة هو «وحده» سبب انشطار اللغة إلى لغتين : لغة الكتابة

المقدسة ولغة الكلام الدارجة، فهو اما ناقص فى العلم أو مهمل فى التعبير. فهذا الانتشطار ليس وقفا على العربية، بل نجده فى أهم اللغات العظمى قديما وحديثا، مثل المصرى القديم واليونانية واللاتينية. ورفض النخيل من الكلام (نظرية النقاء اللغوى) هو احد اسباب هذا الانتشطار. ومن اسبابه ايضا رفض الخضوع لقوانين التطور البنئوى من التركيب إلى التحليل، ورفض الخضوع لقوانين التطور الفونطيقى والمورفولوجى. والسيمانطيقى، إلخ مما نجده مفصلا فى فاند ريس ودى سوسير. وليت صاحب الشكوى اثبت صفحة ملاحظته حتى يصححها المؤلف إن كان المؤلف قد بسط الأمور إلى هذا الحد.

الماخذ رقم (٦) : ليعذر صاحب الشكوى المؤلف اذا اعترض على عبارة «مقدمات افتراها». فهو من حقه أن يتهم المؤلف بالخطأ، أما اتهامه بالكذب فهو قول غليظ، وهو قد يرج على أن يخلط كلامه بكلامى بحيث يصبح من الصعب تمييز كلامى من تأويلاته اذا هو لم يحدد الصفحة موضوع المناقشة.

والمؤلف هنا يقر ويعترف أنه - للأسباب التى أوردها فى كتابه - قد انتهى إلى أن اللغة العربية هى احد فروع الشجرة التى خرجت منها مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، وهذا هو الجديد فى كتابه. أى أن الجذور واحدة والساق واحدة وانما الاختلاف فى الفروع الجديد فى كتابه ان فقهاء اللغة العربية قد ركزوا على الألفاظ الأجنبية التى استعارتها اللغة العربية من اليونانية واللاتينية والإيرانية إلخ.. وهى تفاصيل ثانوية لأنها فى أغلبها متصلة بالفاظ الحضارة والمدنية والعلوم إلخ... أما البحث فى البنية الأساسية للغة العربية فقد اغفلوه ظنا منهم بانها نسيج وحدها ومقطوعة الوشائع بغيرها من اللغات.

فاذا بصاحب الشكوى يستخلص انى اجعل «العربية فرعاً من فروع اللغات الهندية الأوروبية»، رغم انى قد حاولت فى كل مكان من كتابى أن اثبت أن اللغة العربية فرع من شجرة أصلية تفرعت عنها المجموعة الهندية الأوروبية كما تفرعت العربية.

وصاحب الشكوى لا يخفى رايه فى المؤلف بانه سئء النية يريد بالعربية وبالعروية وبالاسلام شراً، وهذا يجعله يقرأ فى نصوص المؤلف ما ليس فيها، بل ويقرأ فيها عكس ماتقول.

حتى القوانين الفونطقية التى تزيل الحواجز السلالية بين السامية والحامية والآرية وتجعل من هذه التبويبات تبويبات لغوية لا تبويبات أجناس يرفضها صاحب الشكوى دون رجوع إلى مصادرها عند العلامة جرای والعلامة هير تسفيلد، متمسكا بتقسيمات بشرية فولكلورية ورثاها عن الاسرائيليات.

أما ما اشتملت عليه دعواه من ألفاظ قاسية لا أعتقد أنى استحقها، فإله يغفر له ولنا جميعاً.

«لويس عوض»



(٣)

ملحق لغوى

بالرد على مذكرة الأمين العام المساعد

لمجمع البحوث الإسلامية

١ - «لسان العرب»

ج ٤ ص ٢٤٦ - ٢٤٧

المطبعة الميرية ١٣٠٠ هـ

صَمَدٌ: صَمَدٌ يَصْنَعُهُ صَمَدٌ، وَصَمَدٌ إِلَهٌ كَلَامُهُا قَصْدُهُ، وَصَمَدٌ صَمَدٌ لَأَمْرٍ قَصَدَ قَصْدَهُ  
وَأَعْتَمَدَهُ، وَتَصَمَدٌ لَهُ بِالْعَصَا قَصْدٌ. وَفِي حَدِيثٍ مَعَاذُ بَنِ الْجَمُوحِ فِي قَتْلِ أَبِي  
جَهْلٍ: فَصَمَعْتُ لَهُ حَتَّى امْكَنْتَنِي مِنْهُ غَرَّهُ، أَيْ وَثَّقْتُ لَهُ وَقَصَدْتُهُ وَانْتَظَرْتُ غَطْلَتَهُ.  
وَفِي حَدِيثٍ عَلَى: فَصَمَدٌ صَمَدٌ حَتَّى يَتَجَلَّى لَكُمْ عَمُودُ الْحَقِّ.

مُصَمَّدٌ: رَوَيْتُ مُصَمَّدٌ بِالتَّشْدِيدِ أَيْ مَقْصُودٌ.

صَمَدٌ وَتَصَمَّدٌ: وَتَصَمَّدَ رَأْسُهُ بِالْعَصَا عَمَدَ لِعَظْمِهِ، وَصَمَدَهُ بِالْعَصَا صَمَدًا إِذَا ضَرَبَهُ  
بِهَا.

صَمَدٌ: وَصَمَدٌ رَأْسُهُ تَصَمِيدًا وَذَلِكَ إِذَا لَفَّ رَأْسُهُ بِفَرْقَةٍ أَوْ ثَوْبٍ أَوْ مَنَدِيلٍ مَا خَلَا الْعِمَامَةَ  
وَهِيَ الصَّمَادُ.

الصَّمَادُ: وَالصَّمَادُ عِفَاصُ الْقَارُورَةِ، وَقَدْ صَمَدَهَا يَصْمِدُهَا ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ.

الصَّمَادُ: الصَّمَادُ سِدَادُ الْقَارُورَةِ، وَقَالَ اللَّيْثُ الصَّمَادَةُ عِفَاصُ الْقَارُورَةِ.

أَهْصَدَ: وَأَهْصَدَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ أَسْنَدَهُ.

الصَّصَدُ: وَالصَّصَدُ بِالتَّحْرِيكِ السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَا يُقْضَى دُونَهُ أَمْرٌ، وَقِيلَ الَّذِي يُصَمَدُ إِلَيْهِ  
فِي الْجَرَائِجِ أَيْ يُقْصَدُ. قَالَ:

أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرٍ بَنَى أَسَدٌ

بِعَمْرٍو بْنِ مَسْعُودٍ وَالسَّيِّدُ الْأَصَمَدُ

وَيُرْوَى بِخَيْرٍ بَنَى أَسَدٌ. وَانْشَدَ الْجَوْهَرِيُّ:

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ:

خُتُّهَا حَتِيفٌ فَتَلَّتِ السَّيِّدُ الصَّصَمَدُ.

الصَّمَدُ: والصَّمَدُ من صفاته تعالى وتقدس لأنه أَصَمَّتْ اليه الأمور فلم يُقْضَ فيها غيره.  
الصَّمَدُ: وقيل هو الصَّمَدُ الذي لا جَوْفَ له. وهذا لا يجوز على الله عز وجل. والصَّمَدُ  
لفظة في الصَّمَدِ وهو الذي لا جوف له .

الصَّمَدُ: وقيل الصَّمَدُ الذي لا يطعم.

الصَّمَدُ: وقيل الصَّمَدُ السيد الذي انتهى سُؤدُهُ. قال الأزهري:

أما الله تعالى فلا نهاية لسؤده لأن سؤده غير محدود.

الصَّمَدُ: وقيل الصَّمَدُ الدائم الباقي بعد فناء خَلْقِهِ.

الصَّمَدُ: وقيل الذي يُصَمَدُ اليه الأمر فلا يُقْضَى بونه، وهو من الرجال الذي ليس فوقه  
أحد.

الصَّمَدُ: وقيل الصَّمَدُ الذي صمد إليه كل شيء، أي الذي خَلَقَ الأشياء كلها لا يستغنى  
عنه شيء، وكلها دال على وحدانيته.

الصَّمَدُ: وروى عن عمر أنه قال أيها الناس، اياكم وتعلم الأنساب والطُّنَّ فيها، فوالذي  
نَفَسُ محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب الا صَمَدٌ ما خرج إلا أَقْلُكم.

الصَّمَدُ: وقيل الصَّمَدُ هو الذي انتهى في سؤده والذي يقصد في الحوائج.

الصَّمَدُ: وقال أبو عمرو الصَّمَدُ من الرجال الذي لا يعطش ولا يجوع في الحرب، وأنشد:  
وَسَارِيَةٌ فَوَقَّهَا أَسْوَدُ.

بِكَيْفٍ سَبَبْنَتِي نَفِيرٍ صَمَدُ

قال السارية الجبل المرتفع الذاهب في السماء كأنه عمود. والأسود العلم بكيف  
جرى، والصَّمَدُ الرفيع من كل شيء .

الصَّمَدُ: المكان الغليظ المرتفع من الأرض لا يبلغ أن يكون جبلا وجمعه أصمَادٌ وصِمَادٌ.  
وقال أبو النجم: يقامر الصَّمَدُ كظُهر الأجرل.

المُصَمَّدُ: والصَّمَدُ الصلب الذي ليس فيه خور.

الصَّمَدُ: الصَّمَدُ والصَّمَاد ما دق من غلط الجبل وتواضع واطمان وتبت فيه الشجر.

الصَّمَدُ: وقال أبو عمر الصَّمَدُ الشديد من الأرض.

المُصَمَّدُ: بناء مُصَمَّدَ أي مَعْلَى.

الصَّمَدُ: ويقال لما اشرف من الأرض الصَّمَدُ بإسكان الميم، وروضات بنى عقيل يقال لها الصَّمَادُ والرَّيَابُ.

الصَّمْنَدَةُ: والصَّمْنَدَةُ صَخْرَةٌ رَاسِيَةٌ فِي الْأَرْضِ مُسْتَوِيَةٌ بِمَنْزِلَةِ الْأَرْضِ، وَرِيماً ارْتَفَعَتْ شَيْئاً. قَالَ:

مُخَالَفٌ صَمْنَدَةٍ وَفَرِينٍ أُخْرَى تَجَرُّ عَلَيْهِ حَاصِبِيهَا الشَّمَالُ

الصَّمْنَدَةُ: وَنَاقَةُ صَمْنَدَةٍ وَصَمْنَدَهُ حَمَلٌ عَلَيْهَا فَلَمْ تَلْقَحْ: الْفَتْحُ مِنْ ذِرَاعٍ.

مَصْمَادُ: وَيُقَالُ نَاقَةٌ مَصْمَادٌ وَهِيَ الْبَاقِيَةُ عَلَى الْفَرِّ وَالْجَنْبِ الدَائِمَةِ الرَّسْلِ. وَفَوْقَ مَصَامِدٍ وَمَصَامِيدٍ. قَالَ الْأَخْلَبُ:

بَيْنَ طَرِي سَمَمِكَ وَمَجَالِحِ

وَلَقَحِ مَصَامِيدِ مَجَالِحِ

الصَّمَدُ: وَالصَّمَدُ مَاءٌ لِلرَّيَابِ، وَهُوَ فِي شَاكِلَةٍ فِي شِقِّ ضَرْبَةٍ الْجَنُوبِيِّ.

ب - دالقاموس المحيط

ج - (١) ص ٣٠٥ - ٣٠٦

طبعة بولاق ١٣٠٣ هـ

الصَّمَدُ (بِتَسْكِينِ الْمِيمِ): الْقَصْدُ - الضَّرْبُ - النُّصْبُ - مَاءٌ لِلضُّيَابِ - الْمَكَانُ الْمُرْتَفِعُ - تَأْتِيرُ لَفْحِ الشَّمْسِ فِي الْوَجْهِ

الصَّمَدُ (بِتَحْرُوكِ الْمِيمِ): السَّيِّدُ لِأَنَّهُ يَقْصَدُ - الدَّائِمُ - الرَّفِيعُ - مَصْمِتٌ لَا جَوْفَ لَهُ - الرَّجُلُ لَا يَعْطَشُ وَلَا يَجُوعُ فِي الْحَرْبِ - الْقَوْمُ لَا حِرْفَةَ لَهُمْ وَلَا شَيْءَ يَعِيشُونَ بِهِ.

ككاتب: سداد القارورة أو غفاسها وقد صمدها كتح.

للجلاد والضرب ما يلغى الإنسان على رأسه من خرقه أو منديل دون العمامة

الصَّمَدَةُ: صَخْرَةٌ رَاسِيَةٌ فِي الْأَرْضِ مُسْتَوِيَةٌ بِهَا. - النَاقَةُ الْمُتَمِيطَةُ الَّتِي لَمْ تَلْقَحْ.

المَصْمُودُ: الْغَلِيظُ

المَصْمُودُ: (كَالْعَظْمِ). الْقَصُودُ - الشَّيْءُ الْمَصْلُوبُ مَا فِيهِ مِنْ خَوَرٍ.

مَصْمَادُ: نَاقَةٌ مَصْمَادُ بَاقِيَةٌ عَلَى الْفَرِّ وَالْجَنْبِ دَائِمَةِ الرَّسْلِ.

### ج - حاشية

هذا كل ما ورد فى «لسان العرب» والقاموس المحيط. ومنه نستخلص أن مادة «صمد» (ميم مفتوحة أو ساكنة وتصريفاتها المختلفة) كانت تعنى عند العرب معانى مختلفة. إذا نحن بربناها وجدنا أنها كالاتى:

(١) القصد وهذا المعنى يجب استبعادها.

(٢) الضرب (بالعصا مثلاً) والضراب والجلاد. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(٣) لف الرأس بخزقة أو ثوب أو منديل. ويبدو أن هذه صيغة من «صمد». وهذا المعنى يجب استبعادها.

(٤) غفاس للقارورة أو سداد القارورة. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(٥) المَصْمُت ما لا جوف له (كالجبل أو الرابية أو الصخرة) وما ليس فيه خَوَرٌ ويبدو أن «الصمود» من هذا المعنى. وهذا المعنى يجب استبعادها كما جاء فى «لسان العرب».

(٦) ناقة لا تلحق أو ناقة تحتمل البرد والجذب وقيل: الصمد الذى لا يطعم. وهذه المعانى يجب استبعادها.

(٧) ماء للرياب. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(٨) الصمد هو السيد الذى ينتهى إليه السؤدد. ومعنى هذا أن الله كان ناقصاً فى السؤدد ثم اكتمل له السؤدد. وهذا مثل قولهم «انتهى إليه الملك أو الحكم» أى أنه لم يكن ثم كان. فإذا كان معنى «انتهى إليه السؤدد» كمعنى قول القرآن: «وان إلى ربك المنتهى» (النجم ٤٢) وه إلى ربك منتهاها» (النازعات ٤٤)، أى بمعنى أن نهاية كل شىء عند الله. فالكلام ينطبق على السؤدد وأصحابه ولا ينطبق على الله الصمد، فهم إلى الله ينتهون. فهذان المعنيان يجب استبعادهما.

(٩) الصمد السيد الذى انتهى سؤدده. قال الأزهري: أما الله تعالى فلا نهاية لسؤدده لأن سؤدده غير محدود. فهذا المعنى يجب استبعادها.

(١٠) الصمد من لا يجوع أو يعطش فى الحرب. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(١١) القوم لا حرفة لهم ولا شىء يعيشون منه. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(١٢) تأثير لفع الشمس فى الوجه. وهذا المعنى يجب استبعادها.

(١٣) الدائم الباقي بعد فناء خلقه، أو الخالق، وهذا تجوز مناقشته، ولكنه معنى يبنى

وقد يكون تفسير للآية القرآنية، وليس معنى لغويا فليست له اشباه فى بقية معاني الكلمة.

(١٤) الرفيع من كل شىء. وهذا تجوز مناقشته.

(١٥) السيد المطاع الذى لا يقضى بونه أمر، وقيل الذى اسندت أو اصمحت إليه الأمور، ويصمد إليه فى الصوائج فلا يقضى فيها غيره، وهو فى لسان العرب معنى «الصمد» فى الأسماء الحسنى، وهذا تجوز مناقشته.

(١٦) السيد الرفيع النسب، «وروى عن عمر أنه قال: أيها الناس، إياكم وتعلم الانساب والطن فيها، فوالذى نفس محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب إلا صمد ما خرج إلا اقلكم». والمعروف أن الإسلام نهى عن اللبابة بالانساب. وهذا تجوز مناقشته.

(١٧) «الصمد» هو «السند» فى الشطرنج: «يعمر بن مسعود وبالسيد الصمد»، وفى الشطرنج: «خذها حذيف فانت السيد الصمد، نجد أن التعبير التقليدى هو «السيد السند»، ويبدو أن «الصمد» و«السند» صيغتان من لفظ واحد وهذا تجوز مناقشته.

فالمعاني المستبعدة إذن هى المعانى الاثنى عشر الأولى، والمعانى القابلة للمناقشة هى من (١٤) إلى (١٧). أما المعنى (١٣) فيبدو أنه مجرد تفسير دينى للصمدية وليس استقصاء لغويا، فمن الصعب استخراجها من المعانى الأخرى المتصلة بالموجودات، فالمعنى (١٣) متعلق بموجد الوجود مباشرة وصفاته موضوع البحث.

وهناك صلة واضحة بين المعانى الأربعة الأخيرة (١٤ - ١٧)، لأنها تدور كلها حول الرفعة والسيادة أو السؤدد. والمعنى (١٤) فى الواقع متضمن فى المعانى (١٥) و(١٦) وغير أن ما ورد فى استعمال هذه المعانى من شعر أو نثر يثير بعض المشاكل من حيث نسبتها لله كاسم من أسمائه الحسنى، فالجوهرى (المعنى ١٥) حين أنشد:

عَلَوْتُهُ بِحُصَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ:

خَذْنَاهَا حَذِيفُ فَانْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ

إنما قرر أولا أن «الصمد» مهما كان رفيع اللقام وسيدا فى قومه يمكن أن يعطى عليه، وهذه طبعاً ليست حال الله، لأن الله لا يعطى عليه، ثم إن ما رواه الجوهرى يتضمن ثانياً أن «السيد الصمد» (البشرى طبعاً) يمكن الاجهاز عليه بالحسام أو خلع من سؤده، وهذا مرفوض لأنه يتناقض مع صفات الله الأساسية وهى أنه كان فى الأزل وابق إلى الأبد، وأنه لا متناه فى القوة أو القدرة.

والمعنى (١٦) يزيد الأمر تعقيدا لأنه يتضمن جملة معاني بعضها يتفق مع الصمدية وبعضها يتعارض معها. فقول عمر بن الخطاب: «أيها الناس إياكم وتعلم الأنساب والطن فيها». فوالذي نفس محمد بيده، لو قلت لا يخرج من هذا الباب إلا صمد ما خرج إلا ألقاكم، يعني أن «صمد» في عبارة عمر «الرفيع النسب»، وليس مجرد الرفيع السؤدد في قومه بل أن قوله يتضمن أكثر من كانوا يداره أو يدار الخلافة كانوا من الوجهاء والسراة وعلية القوم وأصحاب السطوة والسؤدد، ومع ذلك فقد كانت أنسابهم ضعيفة، أو محدثي نعمة كما نقول نحن بلغة اليوم، ولكنهم رغم ذلك كانوا قد بدأوا يلفقون لأنفسهم أنسابا أرستقراطية وهمية، وهذا بعض ما قرعهم عليه عمر بن الخطاب.

وقول الصمدية «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد» قول يدور حول النسب فعلا، وهو ما يجعل الصمد بمعنى (رفيع النسب) متمشيا مع سياق الصمدية حيث تشير إلى «الأب» و«الابن» و«الكفاة» (في الجواهر أو الشرف أو السؤدد الخ).

ومع ذلك فالأمر ليس على هذه الدرجة من البساطة، لأن وصف الله «بالصمد» بمعنى «رفيع النسب» يدخلنا في مأزق آخر فهو بمثابة قولنا أن الله له نسب. ومن كان له نسب كان له أب وأجداد، بينما النص يقول أن الله «لم يولد» فضلا عن أنه «لم يلد»، وأنه مساو لنفسه فليس له كفؤ، وأنه واحد أحد لا يتجزأ. وهذا ما جعل المؤلف يستبعد أيضا أن «الصمد» في الصمدية، بمعنى «رفيع النسب»، تشير إلى الله وحده، وهو ما وجهه إلى حل هذا الاشكال بافتراض إشارة «الصمد» في الصمدية إلى الثالوث المسيحي لتتحض نسب المسيح والروح القدس لله ومساواتهما لله في الجواهر.

فإذا كان المؤلف قد أخطأ في فهمه لمعنى «الصمد» في الصمدية فهو يرجو أن يبله باحث على معنى «لغوى» - لا على معنى «ديني» - يكون أكثر استقامة من كل ما ورد في «لسان العرب» و«القاموس المحيط»، فالمؤلف يبحث في فقه اللغة لا في الدين وإسوف يكون له من الشاكرين، وأن يتردد في تصويب خطئه على الملا كما نشره على الملا. ولكنه يخشى أن يؤدي بنا البحث اللغوي إلى العوبة إلى المحذور الآخر وهو وصف «الله الصمد» بأنه «الله الرفيع النسب». فإذا كان هذا المعنى اللغوي، وهو رفعة النسب، واضحا للناس ومستقرا في عهد عمر بن الخطاب، فقد كان أيضا واضحا للناس ومستقرا وقت نزول الوحي على الرسول الكريم.

أما في المعنى (١٧) «فالصمد» هو «السند» ففي مآلوف الكلام يقال «السيد السند»، أما في بعض الشعر وبعض النثر فقد وردت «السيد الصمد». وربما كانت صيغة «صند»

لغة من «صمد» و«صند» وقد ورد في «اللسان» (ج ٤/ص ٢٤٧ - ٢٤٨، المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٢٠٠ هـ) أن «صند» تعني «الصنديد». و«الصنديد» الملك الضخم الشريف. وفي الأسمعي «الصنديد» و«الصنيت» و«السيد الشريف» وقيل «السيد الشجاع». وفي الأزهري أن «الصنند» هو «السيد». وفي ابن الإعرابي «الصناديد هم السادات، وهم الأجواد وهم الحلماء وهم حماة العسكر». وفي الحديث ذكر صناديد قريش، وهم أشرافهم وعظمائهم. للواحد صنديد. وكل عظيم غالب صنديد.

(هناك أيضا معاني أخرى فرعية وريت في «اللسان» يبدو أنها مجرد مجاز على الشدة أو الكثرة أو الغزارة، فيقال «برد صنديد» و«حر صنديد» و«سحاب صنديد» و«مطر صنديد» و«صناديد القمر» نواهي أو نوائيه، و«صنديد» اسم جبل معروف).

ومن هذا يتضح أن المعنى (١٧) لا يخرج عن المعنى (١٦).

وصاحب الشكوى يزعم أن افتراض المؤلف أن «الصمد» يمكن بتطبيق قوانين الفونطيقا أن تعني «الثالث» أو «الثلاثة» معناه أن «الصمدية» جاءت لتؤكد التثليث، وهو عكس ما يقوله المؤلف على خط مستقيم (ص ٢٠٦) من أنها جاءت لتؤكد التوحيد وتنفى التثليث، بقبول مبدأ الاتيثاق، وفي مساواة المسيح والروح القدس لله في الجوهر، وفيما يلي نص قول المؤلف في ص ٢٠٦:

«وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الاتيثاق Transubstantiation ورفض مساواة المسيح لله في الجوهر Consubstantiation في أهم مدرستين للاهوت المسيحي نبعتا من الفكر البيزنطي..»

هذه الفقرة الصريحة الخاصة ببناء التوحيد على رفض الصمدية «مساواة المسيح بالله في الجوهر» أغفلها صاحب الشكوى للايهام بأن المؤلف ينادي بقبول القرآن للتثليث. ورغم أنه ساق عبارة المؤلف: «وكان معنى الصمدية بناء التوحيد على قبول نظرية الاتيثاق..» إلا أنه أخفى بقية العبارة التي تتحدث عن «رفض مساواة المسيح لله في الجوهر» لإثبات التوحيد في الصمدية. وهذا ليس من نزاهة النقد في شيء.

ويدور أن صاحب الشكوى يتصور أن نظرية الاتيثاق مرافقة للتثليث. بينما الاتيثاق في اللاهوت المسيحي لا يخرج عن قول القرآن: «فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا» (مريم: الآية ١٧)، وقوله «ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من

روحنا» (التحریم، الآية ١٢)، وقوله: «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته  
القاما إلى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله  
إله واحد سبحانه» (النساء، ١٧١). وهذا هو الاتِّبَاق Divine Efflux الخلق بالكلمة أو  
بالروح القدس، وهو لا يتنافى مع التوحيد. إنما يتنافى مع التوحيد في الإسلام القول  
بقدم المسيح والروح القدس قدم الله ويمساواتهما لله في الجوهر. وهذا ما نقول به بعض  
المذاهب المسيحية.

**لويس عوض**



ومن تعليقات الصحف المصرية حول مصادرة الكتاب نكتفى بهذين التعليقين لأنهما يكشفان عن اهتمام المثقفين بإثارة هذا الأمر والتعبير عن رفضهم لمصادرة أعمال الفكر والإبداع في حضور الرئيس حسنى مبارك والإمام الأكبر شيخ الأزهر، وكذلك الكشف عن مواقف كبار المفكرين من كتاب فقه اللغة العربية.

**لويس عوض:**

### **الاحتفال الحقيقى\***

لا يزال لويس عوض رافضا الرحيل في صمت. ففي ذكراه - دائما - ثور المارك وبتناثر الغبار، ولا يزال بعض كتبه ماثلة في قوائم المنوعات أمام المحاكم ففي عام ١٩٨١ تمت مصادرة كتابه «مقدمة في فقه اللغة العربية» وشهد المجتمع الثقافي اعتف معركة بين أكبر مؤسستين في بلادنا: الأزهر الشريف والقضاء المصري بسبب لويس عوض وكتابه وليست مصادرة أن تم مصادرة الكتاب في ٦ سبتمبر ١٩٨١. حيث جاء قرار المصادرة بدلا من اعتقاله في حملة سبتمبر الشهيرة. وكان د. لويس قد أذاع ذلك عقب لقائه بمسئول كبير برئاسة الجمهورية.

طالب الأزهر الشريف في مذكرة لأجهزة الأمن مصادرة الكتاب لأنه يتضمن طعنا على اللغة العربية - لغة القرآن الكريم - والتشكيك في أصالتها. وعلى الفور تمت مصادرة الكتاب وإحالة د. لويس إلى المحكمة.

في المحكمة.. قرر المستشار رئيس الدائرة تشكيل لجنة علمية تضم فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقورى ود. توفيق الطويل والكاتب عبد الرحمن الشرقاوى لفحص الكتاب وأعداد تقرير علمي عنه..

---

\* الأمالى - ٧ أكتوبر ١٩٩٢.

وبالفعل بدأت اللجنة عملها. وقدمت تقاريرها حيث رفض الشيخ الباقورى قراءة الكتاب إلا مع القارىء، وأكد أنه لن يشارك فى مصادرة أى فكر فى آخر أيام حياته، وطلب فى تقريره الافراج عن الكتاب فوراً..

أما د. توفيق الطويل فقد تناول فى تقريره المنهاج العلمى لدى لويس عوض، وقال أن د. لويس التزم بالمنهاج وقواعده بما يكفل له حق الاستنتاج والاستدلال. ونفى أن يكون الكتاب طعنا على اللغة العربية واصالتها..

المفاجأة أن الأزهر الشريف أعترض على تشكيل اللجنة لأنها تضم كاتباً شيوعياً فى إشارة إلى عبد الرحمن الشرقاوى، والمسألة أن تقرير عبد الرحمن الشرقاوى لم يختلف كثيراً عن رأى الأزهر!

والآن.. لماذا لا يتدخل اتحاد كتاب مصر واتحاد كتاب اسيا وأفريقيا وهيئة الكتاب المصرية للافراج عن هذا الكتاب ورد الاعتبار للدكتور لويس فى ذكراه؟ ولماذا لا تستأنف هيئة الكتاب - وهى جهة النشر - الحكم بالمصادرة؟

انا نهيب بكل مؤسسات المجتمع الثقافية بالعمل على إنهاء هذا الوضع الغريب - وخاصة أن لويس عوض أعطى للأجيال عمراً من الفكر والثقافة والفن عبر خمسين كتاباً....

أحمد اسماعيل

## رفقا بالحقيقة .. بين عبد الرحمن الشرقاوى ولويس عوض \*

كتب المحرر الألبى لصحيفة الاهالى فى الأسبوع الماضى موضوعاً عن كتاب دفة اللغة للدكتور لويس عوض.

جاء فى الموضوع ما يفهم منه أن كاتينا الكبير الراحل عبد الرحمن الشرقاوى كان ممن ايدوا مصادرة الكتاب من الأزهر.

وهذه الواقعة كما جاءت بالاهاى غير صحيحة بالمرة بل وتتناقض تناقضاً تاماً مع موقف الشرقاوى سواء بالنسبة لكتاب لويس عوض أو بالنسبة لقضية مصادرة الكتب بشكل عام.

فقد كان رحمه الله من أكثر الكتاب دفاعاً عن حرية الرأى وحتى فى الفترات السابقة التى كانت فيها حرية الرأى محاصرة وتكلف صاحبها الكثير.

وقد كان ممن دفعوا الكثير وعانوا معاناة حقيقية فى تلك الفترات ليس فقط فى مصادرة بعض كتبه بل وفى دخوله السجن ومنعه من الكتابة وفصله.

أما بالنسبة للواقعة غير الصحيحة التى نكرتها الاهالى فهناك موقف علنى للشرقاوى يدحض هذه الفرية ويناقضها تماماً وشهدا أكثر من ثلاثين كاتباً ومفكراً ما زالوا كلهم والحمد لله أحياء يبدعون منهم محمود أمين العالم وأنيس منصور وثروت أباظة ولطفى الخولى وغيرهم..

---

\* الجمهورية - الثلاثاء ١٢ أكتوبر ١٩٩٢.

وكنّت يومها حاضرا واجلس تحديدا بين الاستاذين والصديقين الشرقاوى ولويس عوض وكان ذلك فى لقاء الرئيس مبارك بالكتاب والمفكرين فى افتتاح معرض الكتاب سنة ١٩٨٧ وهو العام الذى توفى فيه الشرقاوى «نوفمبر سنة ١٩٨٧».

وتعرض الشرقاوى فى حضور فضيلة الإمام شيخ الأزهر لموضوع الرقابة التى تمارسها بعض الأجهزة الدينية على الكتب وضرب مثلا بذلك كتاب فقه اللغة للدكتور لويس عوض وأمثلة أخرى منها كتابه «محمد رسول الحرية» الذى منع من التصدير للخارج ومسرحية ثار الله والحسين شهيدا.

وذار يومها حوار بين فضيلة الإمام شيخ الأزهر وعبد الرحمن الشرقاوى وأعطى الرئيس مبارك يومها توجيهها بتشكيل لجنة لحل المشكلة ولفض الاشتباك بين الكتاب والقائمين على الرقابة فى الأزهر.

وأمل صادقا أن يتوخى الجميع الدقة وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بقيم ثقافية وفكرية غالية وناصعة البياض والصفاء والصنق من أمثال عبد الرحمن الشرقاوى ولويس عوض.

فلم يكونا أبدا من هذا النمط الذى يقول الكلمة المزبوجة كلمة فى الشارع للاستهلاك وكلمة فى الحارات الضيقة والمظلمة للاستزاق. ولايرحمنا الله جميعا.

ف.ع.

فتحى عبد الفتاح

## كتب للمؤلف :

١ - بريخت Brecht	١٩٧٢	الهيئة المصرية العامة للكتاب
تأليف: رونالد جراي		
٢ - القضية		
٣ - المسرح وقضايا الحرية	١٩٨٧	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٤ - قضايا الابداع والتفد	١٩٨٤	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٥ - ابن سينا القرن العشرين	١٩٨٦	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٦ - أمل دنقل	١٩٨٨	الهيئة المصرية العامة للكتاب
٧ - المجنونة	١٩٨٨	المركز القومي للاداب
٨ - الموت وفارس الله	١٩٨٨	الهيئة المصرية العامة للكتاب
تأليف: وولى شوينكا	١٩٨٨	مجلة للمسرح عدد مارس ١٩٨٨
		مسرحية
		دراسات نقدية
		دراسات نقدية
		دراسات نقدية
		كوميديا اجتماعية
		مسرحية

## تحت الطبع :

- ١ - محمود شاكر .. ومفهوم الأصالة القومية
- ٢ - الاسد والجوهره - تأليف : وولى شوينكا (من المسرح العالمى بالكويت)



## فهرس الكتاب

- شكر وتقدير ..... ٥
- تقديم.. للأستاذ الدكتور مصطفى الفقى ..... ١١
- القسم الأول : تمهيد: ..... ١٣
- ١ - معارك لويس عوض الأدبية.. ولماذا؟ ..... ١٥
- ٢ - محاولة للفهم .....! ..... ٢٦
- القسم الثانى : ثورة الأدب الجديد: ..... ١٠١
- ١ - الأدب فى سبيل الحياة. .... ١٠٥
- ٢ - المكارثية والأدب. .... ١٢٨
- ٣ - مناقشة عقلانية حول الأدب الاشتراكى ..... ١٧٣
- القسم الثالث : لويس وشاكر: صراع الأصالة والمعاصرة ..... ١٩٥
- ١ - هجوم على هامش الغفران..... ١٩٧
- ٢ - من جحيم هوميروس وأريستوفان إلي نعيم المعرى... ٢١٤
- ٣ - هل للثقافة اليونانية اثر فى رسالة الغفران؟..... ٢٣٥
- ٤ - الكوميديا الإلهية ورسالة الغفران..... ٢٥٠
- ٥ - من المقارنة إلى المفارقة - الدعوة إلى العامية..... ٢٦٦
- ٦ - ابن خلدون وأوروسيوس..... ٢٨٤

- ٧ - المعلم يعقوب .. ومشروع الاستقلال الاول ..... ٣١٥
- ٨ - رموز العقيدة المسيحية فى الشعر الحديث ..... ٣٣٧
- ٩ - شاكرا والثقافة المسيحية الغربية ..... ٣٥٣
- (أصبح أن يقال أن اليهودية والمسيحية ملة واحدة فى الكفر؟!)

- القسم الرابع : الإيديولوجيا وصراع القوميات ..... ٣٦٧
- ١ - أقتعة الناصرية.. والوعى الغائب..... ٣٦٩
- ٢ - الصراع بين القومية المصرية والقومية العربية..... ٣٩٨
- ٣ - الإيراني الغامض فى مصر ..... ٤٢٦
- ٤ - فقه اللغة.. الكتاب .. والقضية..... ٤٨٧

**مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب**

رقم الايداع بدار الكتب ٨-١١٣/١٩٩٤

I.S.B.N. 977-01-4218-2





● عن كتاب «لويس عوض ومعاركه الأدبية»،  
للأستاذ نسيم مجلى، ورأى فيه أنه استوفى عرض  
المشكلات الأدبية والفكرية التى تعرض لها لويس  
عوض، والاعتراضات التى سبقت ضده، وذلك بأسلوب  
موضوعى متزن.

وأعتقد أن نشر هذا الكتاب يفيد فى إنصاف مفكر  
كبير نعتز بإسهاماته، وتبرئته من تهمة التعصب  
الطائفى التى رماه بها بعض الكتاب، وإن كانت أحكامه  
التاريخية قد تصيب وقد تخطئ، وهذا أمر يتفق لكل  
كاتب، ولا ينبغي أن يعزى إلى سوء نية.

والأستاذ نسيم مجلى يتحرى الأمانة العلمية ولا  
يتردد فى قبوله النقد الصحيح الذى وجه إلى لويس  
عوض فى بعض دراساته، وربما وجه نقداً من عنده.  
فكتابته هذا جهد طيب فى سبيل تصحيح أساليب النقاش  
بين الباحثين والأدباء.

شكرى محمد عياد

Bibliotheca Alexandrina



0422055



مطابع الهيئة المصرية

١٧٢٥ قرشا